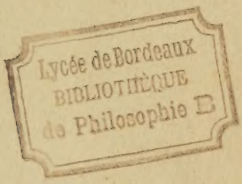
U d'/of OTTAWA
39003000971522

803- Mono - 411

LE BERGSONISME



DU MÊME AUTEUR:

AUX CAHIERS DE LA QUINZAINE

Mon premier testament . . . . . 1 vol.

Dialogue d'Eleuthère . . . . . 1 vol.

L'ordination . . . . . 1 vol.

AVR 19 1974 CE

JULIEN BENDA

Le Bergsonisme

OU

Une Philosophie de la Mobilité

Contentez-vous de croire, ne vous mêlez pas de connaître.

(*Épître de Julien l'Apostat aux Chrétiens.*)

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
MERCVRE DE FRANCE
XXVI, RVE DE CONDÉ, XXVI

MCMXII

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

405858

JUSTIFICATION DU TIRAGE

1,618

B
2430
.B43B45
1912

Lycée de Bordeaux
BIBLIOTHÈQUE
de Philosophie B

Nous considérerons ici la philosophie de M. Bergson dans la prétention très nette qu'elle a d'être une *doctrine*, particulièrement en cela qu'elle propose un *but*, qu'elle enseigne une *méthode*, qu'elle présente des *résultats*. Nous laisserons de la considérer — avec certains admirateurs modestes ou prudents, mais qui certainement là-dessus n'ont point consulté le Maître — comme un simple « excitateur d'idées » exempt de prétention dogmatique, ou comme l'humble expression d'une « tendance », ou encore comme une de ces œuvres de « littérature philosophique » dont on trahit les idées en les séparant du mouvement qui les porte. Aussi bien n'est-ce comme rien de tout cela, mais bien comme une doctrine, — et de quelle importance ! rien moins qu'une « ère nouvelle de la Philo-

sophie », une « rénovation intégrale des méthodes de l'esprit », un « remaniement complet du système entier de la connaissance », — que cette œuvre est saluée par un nombre de personnes croissant de jour en jour, dont certaines sont prises au sérieux (1).

(1) Il ne faut pas que l'appareil littéraire nous donne le change sur la nature de l'œuvre : il ne s'agit point ici, comme chez un Nietzsche ou un Renan, d'un mouvement émotionnel ou littéraire au cours duquel se trouvent, par occasion, des idées philosophiques; il s'agit d'idées philosophiques, sujet même de l'œuvre, qu'on arrange ensuite en mouvement. Ce n'est point de la littérature qui contient de la philosophie, c'est de la philosophie sur quoi on a posé de la littérature. Aussi bien les images ne sont-elles point l'effet d'un primordial et impérieux besoin visionnaire, comme chez un Hugo ou une Noailles; elles sont là à titre pédagogique, très visiblement posées après coup et pour mieux faire comprendre une idée, comme chez un Taine, chez un Guyau ou un Jaurès.

Il ne faut pas non plus que les restrictions que fait M. Bergson sur la portée de son œuvre nous en dissimulent la prétention nettement dogmatique. « A la différence des systèmes proprement dits, nous dit-il, dont chacun fut l'œuvre d'un homme de génie et se présenta comme un bloc, à prendre ou à laisser, cette philosophie ne pourra se constituer que par l'effort collectif progressif de bien des penseurs... Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire entrevoir sur quelques points essentiels la possibilité de l'appliquer. » (*Évolution créatrice*, Int., p. VII.) L'auteur entend donc *définir une méthode* (pour résoudre « les plus grands problèmes ») et point du tout philosopher en dilettante ou épancher son âme : nous ne lui en faisons pas dire davantage. (Voir à la fin du volume la note A sur les *idées* et *émotions* philosophiques.)

I. — LE BUT

Le but de cette philosophie est clair. Voici ce qu'on pourrait appeler l'exposé des motifs : on reconnaîtra les expressions mêmes de M. Bergson. (Voir au surplus un véritable formulaire dans *Matière et mémoire*, pp. 207 sqq, et dans l'*Introduction à la métaphysique*, pp. 25 sqq.) (1).

1. Les « états », les choses « toutes faites », les phénomènes « identiques à eux-mêmes » pendant un certain temps, sont des fictions de l'Intelligence. La réalité est « incessante mobilité » (2).

(1) C'est à remarquer que ceux qui nous reprocheront de mettre en forme une philosophie « essentiellement informulable » n'arrêtent pas d'en faire autant. « Le Bergsonisme, dit M. G. Rageot (*Revue philosophique*, juillet 1907), par sa nature même est insaisissable. » Seulement le même auteur, au moment où il dit cela, vient de consacrer dix pages à exposer ce que c'est que l'*Évolution créatrice*. Le Bergsonisme ne se déclare « insaisissable » qu'à ceux qui le discutent.

(2) On s'étonnera peut-être de trouver souvent ici le con-

2. Cette mobilité, la Science en tant qu'intellectuelle (rationalisme) ne l'atteint pas. Elle rapproche des « états », elle divise le « tout fait » en tout petits morceaux et n'atteint pas pour cela le « se faisant ». Spencer, par exemple, divise l'évolué en fragments plus petits qui sont toujours de l'évolué et croit avoir atteint le « principe de l'évolution », « ce qui évolue » ! (*Évolution créatrice*, 177, 394, 398, passim.) Comment d'ailleurs la science intellectuelle attendrait-elle la mobilité ? L'Intelligence n'est propre à connaître que de l'immobile, que de l'arrêt ; le mobile n'est pas de son ressort, et avec des arrêts combinés à l'infini on ne fera jamais de la mobilité.

3. Atteindre la mobilité, tel est le but de la présente philosophie (1).

tenu de nombreuses pages de M. Bergson exprimé en quelques lignes... M. Bergson dit la même chose de très nombreuses fois : il est professeur.

(1) Nous retenons ici de l'œuvre de M. Bergson ce par quoi elle veut être une « philosophie », c'est-à-dire un enseignement d'ordre hautement général ; nous laissons de côté pour l'instant des études d'ordre particulier, comme la théorie de l'intensité, la critique du parallélisme psycho-physiologique ou la théorie de la sélection des images. Aussi bien n'est-ce pas ces études — peu littéraires, peu « amusantes », presque objectives — qui font la gloire de M. Bergson ni son action. On peut se demander si tel grand pontife de la doctrine les a seulement lues. (Sur la critique du parallélisme psycho-physiologique voir la note B.)

Ce programme appelle tout de suite quelques observations :

1° *Du reproche fait aux rationalistes.*

Que les rationalistes n'aient point atteint le « mouvement d'évolution *en lui-même* », ni le « principe de ce qui évolue », etc., rien de plus vrai ; seulement, ce qui n'est pas moins vrai, et ce que l'on omet de dire, c'est qu'ils n'ont jamais prétendu l'atteindre ; bien mieux ! c'est que le rejet de ces sortes de spéculations est l'essence même de leur philosophie. (Qu'on trouve cette philosophie, en raison même de ce rejet, pauvre, plate, « insuffisante aux besoins de l'âme, » etc., c'est une autre affaire.) Demander raison à Spencer du titre d' « évolutionnisme » qu'il donne à sa doctrine, l'accuser (*Évolution créatrice*, p. 393) d'avoir *promis* l' « évolution », le « devenir », qu'en effet il n'a point donnés, c'est en bon polémiste (encore qu'un peu épais) profiter de l'équivoque des mots et se plaire à méconnaître le sens parfaitement net que l'auteur leur a donné et par la définition de son programme et par toute son œuvre. Ce que Spencer a voulu, ce qu'il a voulu exclusivement, c'est,

étant donné des *états* successifs et différents, considérés franchement comme *états* et posés comme effets d'une force *qu'on n'interrogera pas*, caractériser les différences de ces états. (Que la caractérisation qu'il en a donnée soit inexacte, simpliste, arbitraire, etc., c'est encore une autre question. Il faut prévoir tous les déplacements de question avec nos adversaires.) Prétendre qu'il ait voulu donner une théorie de l'Évolution *en tant que mouvement*, une théorie (*Év. créat.*, ibid.) « où le changement deviendrait enfin la substance même des choses » ; prétendre même que, sans l'avouer, sans se l'avouer, il l'ait subrepticement tenté, c'est ce que ne saurait faire aucun lecteur honnête (1). On admire au contraire, quand on relit ce philosophe après les pointes de M. Bergson, sa cohésion avec soi-même, soit sa fidélité à la platitude qu'il annonce et son attention à ne point dévier dans ce penser métaphysique qu'il avait — non peut-être sans résignation — décidé de bannir. — Quant à ce qui

(1) Qu'on prenne par exemple, dans les *Principes de Biologie*, l'Essai d'une définition de la Vie et les chapitres sur la Croissance, sur le Développement, sur l'Adaptation, sur la Variation et qu'on dise s'il s'y trouve autre chose qu'une volonté de caractériser les choses *ayant changé*; qu'on dise s'il s'y trouve la moindre tentative d'atteindre les choses *en train de changer*.

est de faire consister une théorie de l'Évolution dans une simple caractérisation de différences d'états, nous verrons plus loin si M. Bergson, dans la mesure où il a rendu compte de quelque chose touchant l'Évolution, a fait autre chose (1).

Un autre reproche fait par M. Bergson aux évolutionnistes, c'est que ces philosophes, se proposant de montrer la *formation* de l'Intelligence, commencent par se la donner *toute formée* du fait qu'ils commencent par poser le monde comme un ensemble d'« objets », de « choses », de « faits », etc., bref de ces *découpages* qui ne sont précisément rien autre que la manière de voir propre à l'Intelligence (*Évol. créat.*, 205, 397, passim). C'est exactement comme si l'on disait d'une personne qui veut montrer la formation de la langue française

(1) Pour ce que nous appelons la fidélité de Spencer à la platitude, voir par exemple (*Premiers principes*, § 62) sa prudence à se garer de la croyance que nous saurions ce que c'est que la Force. Quant à ce qu'il y ait de la résignation chez ce philosophe dans son bannissement de la spéculation métaphysique, ce qui nous le fait croire c'est l'émotion de ses pages (*Id.*, § 26) sur la nécessité de croire à un Absolu et sur l'existence d'une conscience indéfinie... Devant le dehors impassible des penseurs anglais, il faut toujours songer à ce mot de Stuart Mill sur un de ses amis (*Mémoires*, p. 144) : « Comme la plupart des Anglais qui possèdent des sentiments, il y trouvait un embarras. »

qu'elle se donne cette langue toute formée du fait qu'elle s'exprime en français. Laissons de côté pour l'instant l'affirmation que l'Intelligence ne s'exprime que par « objets », par « choses toutes faites », par « découpages », etc... Ce qui est certain, c'est que l'Intelligence exprime tout dans la langue de l'Intelligence. Mais en quoi parler la langue de l'Intelligence, — être l'Intelligence, — cela est-il se donner — à soi Intelligence — l'Intelligence ? En quoi parler français cela est-il se donner — à soi (je ne dis pas à celui qui vous observe) — le français ? En quoi être un œil cela est-il se donner — à soi, œil — le phénomène de la vue ?... On croit rêver devant tant de confusion...

Enfin, c'est à remarquer que chaque fois que M. Bergson a l'occasion de dire que l'Intelligence ne donne les choses qu'à travers sa structure, il a l'air de le lui apprendre. Mais elle le sait, monsieur le Professeur ; elle le sait depuis trois siècles ; elle n'arrête pas de le dire. Il faudrait pourtant cesser de punir les gens en leur faisant dire ce qu'ils n'ont pas dit, ou en ignorant ce qu'ils ont dit (1).

(1) « Il n'est guère besoin de rappeler que les classifica-

2° *D'une équivoque sur la « mobilité ». Est-ce la Continuité, ou est-ce la Force ?*

M. Bergson promet la « mobilité ». Toutefois on se demande à tout instant en le lisant ce qu'il entend au juste par cette « mobilité ». Est-ce le phénomène pris dans son changement *continu*, dans sa variation *infiniment petite* par

tions sont des conceptions subjectives auxquelles ne correspond aucune démarcation absolue de la nature. Ce sont des artifices à l'aide desquels nous limitons et arrangeons les matières soumises à nos recherches, afin de faciliter l'œuvre de l'esprit. » (SPENCER, *Principes de Biologie*, I, p. 71.) Et encore : « Parce qu'un mot parlé ou écrit peut être détaché de tous les autres, on a, par inadvertance, supposé que la chose signifiée par un mot pouvait être détachée des choses signifiées par les autres mots. » (*Premiers principes*, § 39.) Tout le paragraphe n'est que le développement de l' « incommensurabilité » du langage avec le réel, si chère à M. Bergson.

D'ailleurs les Bergsoniens jouent de malheur avec Spencer. « La formule de Spencer, dit M. G. Sorel (*Indépendance*, 1er juillet 1911), sur le passage de l'homogène à l'hétérogène est dérivée des idées que les biologistes se faisaient autrefois sur la simplicité du protoplasma; une observation plus attentive a montré que la matière vivante va d'un mélange dont la composition est mal discernable à un système de parties facilement discernables. » Autrement dit, n'est-ce pas ? Spencer, en partant du protoplasma, a cru (et à tort) partir de l'homogène *absolu*. Or, écoutez Spencer (*Premiers principes*, p. 284) : « Ici, les termes doivent être compris en un sens relatif... Comme il n'y a pas d'existence concrète qui soit absolument simple, comme nous ne trouvons nulle part l'homogénéité complète, la transformation se fait toujours dans le sens d'une plus grande complexité, d'une multiformité croissante ou d'une hétérogénéité plus

opposition au phénomène pris dans sa variation *très petite*, mais toujours déterminée, arrêtée? Ou bien est-ce le mouvement, posé comme l'effet indivis d'une *force*, comme la détente indécomposable d'une *tension*, et par opposition à toute tentative de composer ce mouvement avec des *points* de l'espace, avec des notions spatiales (rien alors d'infinitésimal dans cette « mobilité ») ? En un mot, est-ce la Continuité, ou est-ce la Force ? C'est évidemment la Continuité qu'il vise, par exemple, dans la « durée » en tant qu'il entend par là une connaissance de notre moi dans son « changement ininterrompu », dans son « écoulement », le « progrès *continu* du passé qui ronge l'avenir » et qu'il l'oppose à la connaissance du moi dans ses changements discontinus (*Év. créat.*, 2-5); c'est encore elle qu'il vise dans des passages de ce genre (*Id.*, p. 30) :

S'il faut que la variation ait atteint une certaine importance et une certaine généralité pour qu'elle donne naissance à une espèce nouvelle, elle se pro-

avancée. Le lecteur devra se souvenir de cette restriction. » Au reste, on se demande pourquoi les Irrationalistes s'abaissent à discuter les résultats d'un Spencer, puisque c'est sa *méthode* qui est mauvaise et qu'elle ne peut rien donner de bon. C'est curieux comme ces penseurs ont peu de confiance dans leurs propres prémisses.

duit à tout moment, continue, insensible, dans chaque être vivant... ;

c'est elle qu'il vise quand il reproche à l'Intelligence (*Id.*, p. 177) de « ne pouvoir penser l'évolution au sens propre du mot, c'est-à-dire la *continuité d'un changement qui serait mobilité pure* » ; quand il propose comme exemple à la science le calcul infinitésimal, considéré hors de ses applications (*Introduction à la métaphysique*, p. 28) (1), etc., etc. ; mais, non moins évidemment, c'est la Force qu'il vise, dans la même « durée », par exemple, quand il l'appelle à tout moment une « poussée », un « ressort », une « tension » ; c'est la Force qu'il vise, — hors de toute idée d'infinitésimal et en tant seulement qu'elle est incomposable avec l'Espace, — dans cette image de la « durée », de la « mobilité pure » (*Int. à la métaphys.*, p. 6) :

(1) « La tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. » (*Matière et mémoire*, p. 204.) — Qu'on ne nous reproche pas de citer ici des passages d'ouvrages différents : la pensée de Bergson, dit un de ses fidèles, est une suite de variations heureuses « sur un thème unique ». (G. Rageot, *loc. cit.*) M. Gillouin aussi nous parle de l' « unité de la doctrine », et justement à propos de l'idée de « durée ».

Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit (1), contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais *sur l'action qui la trace*. Considérons que cette action, en dépit de sa durée, est indivisible si l'on suppose qu'elle s'accomplit sans arrêt, que, si on intercale un arrêt, on en fait deux actions au lieu d'une et que chacune de ces actions *sera l'indivisible dont nous parlons*, que ce n'est pas l'action mouvante elle-même qui est jamais divisible, mais la ligne immobile qu'elle dépose au-dessous d'elle comme une trace dans l'espace. Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure. Nous aurons cette fois une image plus fidèle du développement de notre moi dans la durée;

c'est encore la Force qu'il vise dans cette conception du mouvement (*Év. créat.*, p. 334 ; voir aussi *Int. à la métaphys.*, p. 19) :

La vérité est que si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi

(1) Il est évident qu'ici « infiniment petit » veut dire « très petit ». Il ne faut pas demander la propriété du style aux « intuitifs » : ils sont trop pressés.

simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance ;

etc., etc... (1). Distinguer ces deux « mobilités », quelque mépris qu'ait M. Bergson pour les idées « claires et distinctes », offrait pourtant quelque intérêt, même du point de vue de ce philosophe : car cette « mobilité », on va nous demander de la saisir par l'Intuition ; or, si l'on est assez disposé à trouver que la Force est objet d'Intuition, par contre on répugne singulièrement à accorder qu'il en soit de même de la Continuité et qu'elle ne soit pas au contraire éminemment objet d'intellection. (Il est vrai que nous ne savons pas encore ce que c'est que l'Intuition.) Au surplus, comme la Science ne rend compte des phénomènes — de ceux de la Vie, par exemple — ni dans leur variation infiniment petite ni dans la Force qu'ils manifes-

(1) On peut dire que toute l'*Évolution créatrice* (notamment les premières pages, sur la « durée ») est une longue confusion de ces deux « mobilités ». Au surplus, M. Bergson le dit textuellement (*Introd.*, p. VII) : « durée réelle signifie *à la fois* continuité indivisée et création, » comme si ces deux idées (en admettant qu'elles puissent coexister) n'étaient pas assez différentes pour qu'on fût tenu de nous dire quand on prend l'une et quand on prend l'autre... D'ailleurs le fait de pages entières où l'on ne sait pas de quoi on parle est un des traits de cette Philosophie. C'est une des causes de son succès.

tent, la philosophie de M. Bergson, qu'elle rende compte de l'une ou de l'autre, sera également originale.

Il faut convenir que ce manquement à distinguer entre les idées de Force et de Continuité est pratiqué par des esprits bien moins légers (plus lourds) que M. Bergson. Il est bien clair pourtant que l'idée de Force n'implique rien d'infinitésimal : l'idée de Force implique l'idée d'une *création*, soit de la production d'une certaine existence ; elle n'implique pas du tout que cette existence soit tenue, pour se produire, de passer par tous les états intermédiaires qui la séparent de la non-existence. Il suffit de songer à l'idée de Création du monde pour voir comme l'idée de Force est peu incompatible avec l'idée de soudaineté. On peut même soutenir que l'idée de Force, en tant qu'elle est essentiellement liée à l'idée de *phénomène* ou *chose sensible*, est essentiellement incompatible avec l'idée de changement infinitésimal ou changement *insensible*.

Toutefois on dirait que M. Bergson a choisi à plaisir les expressions les plus propres à favoriser la confusion de la Force et de la Continuité :

le « se faisant », par le verbe « faire », exprime l'idée de Force, cependant que, par le participe présent, il exprime l'idée de Continuité ; l'« évolution créatrice » pose par le mot « créatrice » l'idée de Force, cependant que par le mot « évolution » elle pose l'idée de Continuité... Ce philosophe a le génie de l'équivoque (1).

3° *Du refus fait à l'Intelligence de connaître de la mobilité.*

Là encore on peut se demander ce que veut dire au juste M. Bergson. Veut-il dire que l'Intelligence ne possède pas parmi ses catégories la catégorie du mobile ? C'est ce qu'on est fondé à croire en lisant que l'Intelligence ne pense que par « objets », par « choses », par « faits », que « de la mobilité même notre intelligence se détourne », etc... Et alors on répond qu'en vérité la catégorie de mouvement, d'action, d'énergie, d'indéterminé, de différentielle (ou

(1) Tout cela revient encore à confondre le mouvement en tant qu'il signifie changement de A (distinct) en B (distinct) avec le mouvement en tant qu'il signifie fusion — « in-distinction » — de A avec B. Le premier « mouvement » implique *création* (création de B) ; le second au contraire, en tant qu'il veut voir B *dans* A, est essentiellement négateur de création, de *nouveauté*.

pure mobilité), ça existe. Ou bien veut-il dire que l'Intelligence n'explique pas *ce que c'est* que la mobilité (reproches à Spencer et à tous ceux qui ne se mettent pas *dans l'intérieur* de la mobilité)? Mais alors on se demande pourquoi M. Bergson s'arrête en si bon chemin: est-ce qu'il croit par hasard que l'Intelligence explique *ce que c'est* que l'immobilité (1)? — Au surplus nous touchons là une des croyances les plus intéressantes de cette philosophie, par quoi elle est éminemment expressive de son temps : c'est la croyance que l'immobile est moins mystérieux que le mobile. Ou plutôt, c'est la croyance que le mobile seul est mystérieux et que l'immobile, lui, est parfaitement compréhensible. Comme si le fait par lequel une chose s'efforce de se maintenir identique à elle-même au lieu de céder au changement était moins « mystérieux » que le fait par lequel elle change au lieu de rester

(1) Il paraît qu'il le croit : « M. Bergson fait plus de crédit (qu'on ne pense) à la connaissance scientifique : il admet même que, sur certains points, en physique par exemple, la science atteint non pas des équivalences ou des conventions, mais le réel lui-même. » (A. Chaumeix, *Revue hebdomadaire*, 1er janvier 1910, p. 31.) Au fond, tout cela est une manœuvre : on accorde à la Science sur le terrain physique bien plus qu'elle ne demande afin de pouvoir sur le terrain vital lui refuser tout.

la même. Mais on ne fera jamais admettre ça à des instables.

Remarquons à ce propos combien la métaphysique, si attentive à faire la distinction entre *la chose qui change* et *ce qui fait qu'elle change*, a négligé de faire la distinction symétrique entre *la chose qui s'arrête* et *ce qui fait qu'elle s'arrête*, disons entre l'*arrêt* et la *puissance d'arrêt*. Il est clair que, cette distinction faite, la *puissance d'arrêt* aurait droit par rapport à l'*arrêt* à autant de vénération que la *puissance de changement* par rapport au *changement*. D'ailleurs, c'est bien cette puissance d'*arrêt*, la puissance que vénèrent les nations qui ont *institué* (arrêté) quelque chose ; c'est bien elle, en particulier, le Christ occidental : puissance d'*institution*, non de *changement*.

A propos de cette affirmation que l'Intelligence ne pense que par « objets », par « choses toutes faites », que « de la mobilité même elle se détourne », etc., disons que nous tenons là un autre des traits essentiels de cette Philosophie : l'*affirmation gratuite*. A tout instant on demeure interdit devant des affirmations énormes, dont

la preuve à elle seule exigerait des volumes, et qu'on vous jette là comme des choses évidentes, comme des données du « sens commun ». En voici quelques-unes :

Posons en principe que l'Intelligence vise d'abord à fabriquer (*Év. créat.*, p. 166).

Si l'on passait en revue les facultés intellectuelles, on verrait que l'intelligence ne se sent à son aise, n'est tout à fait chez elle que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur des solides (*Id.*, p. 167).

On peut conjecturer qu'ils (l'Intelligence et l'Instinct) commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre, que l'activité psychique originelle participa des deux à la fois (*Id.*, p. 153).

La première grande scission qui dut s'effectuer (dans le mouvement de la vie) fut celle des deux règnes végétal et animal, qui se trouvent ainsi être complémentaires l'un de l'autre (*Id.*, p. 276).

Ces choses-là — on conviendra qu'elles sont d'importance — sont posées *sans l'ombre d'une preuve. Et c'est sur elles que va reposer tout l'édifice.* Avez-vous vu, dans la dernière citation? le fait posé est dubitatif — « la première grande

scission qui *dut* s'effectuer » — et sa conséquence — au moyen de « ainsi » — est devenue tout de suite une affirmation... C'est entendu qu'il faut d'abord affirmer les choses sans savoir si elles sont vraies; que, sinon, l'on « n'avancerait jamais »; qu'il faut « se jeter à l'eau » sans se demander si l'on sait nager, etc... C'est égal, on abuse : *l'Évolution créatrice* n'est qu'une longue noyade (1).

Mais précisons la croyance de M. Bergson sur les rapports du mobile et de l'immobile. Cette croyance c'est que la connaissance du mobile *porte en elle-même* celle de l'immobile : la mobilité étant connue, une simple dégradation donne l'immobile : « Il est si aisé de passer, par simple dégradation, du mouvement au

(1) Remarquons que ces affirmations gratuites deviennent tout de suite chez les disciples des choses démontrées : « L'intelligence et la matière, qui *sont* accordées dans leur genèse simultanée. » (G. Sorel. *Rev. métaphys. et morale*, janv. 1911, p. 67.) « Le philosophe de la vie a précisé *d'une manière définitive* le véritable rôle de l'intelligence en nous *montrant* qu'elle a son complément nécessaire dans l'instinct. » (G. Rageot, *loc. cit.*, p. 80.) « L'*Évolution créatrice met bien en relief* le fait que la conscience unique s'est manifestée par deux sortes de mentalités : l'intuition et l'intelligence, » dit « une bergsonienne » qui fonde sur ce « fait » une théorie des sexes. (*Revue des idées*, 15 octobre 1910.) Nous assistons là à la formation d'un dogme.

ralentissement et à l'immobilité » (*Int. à la métaphys.*, p. 20). Cela, c'est un des plus purs exemples de la puissance de M. Bergson à oublier ce qu'il a posé. Qu'il soit facile de passer du mouvement à l'immobilité, rien de plus vrai pour la connaissance *rationnelle* du mouvement, c'est-à-dire pour celle qui compose l'idée de mouvement avec les idées de changement *effectué*, de temps *écoulé*, bref avec les idées de grandeurs *mesurables* : il lui suffit de donner à l'une de ces grandeurs une valeur de plus en plus petite, et enfin nulle. Mais rien évidemment de plus faux pour la connaissance *irrationnelle* du mouvement. Que venez-vous en effet parler de « dégradation », de « ralentissement », c'est-à-dire, en fin de compte, de mouvement ayant lieu *en un temps moindre*, vous qui avez justement fondé votre idée de mouvement — et avec quel fracas ! — sur la proscription de l'idée de temps *mesurable*, sur la proscription de l'idée de *quantité ?* C'est toujours la même chose : vous ne voulez jamais comprendre qu'une fois que vous vous êtes mis dans l'Absolu, *il faut y rester*, et ce relatif que vous lâchez d'une main, vous n'attendez qu'à le rattraper de l'autre... Or vous qui connaissez

le mouvement en tant que *qualité*, qui vous êtes « installés dans son intérieur », « d'emblée » et en repoussant l'infirmité du Nombre, vous ne pouvez plus le connaître qu'en tant que *qualité* : c'est-à-dire que ce que nous appelons, nous autres — méchants relativistes —, un mouvement « plus lent », ce ne peut être pour vous que « du mouvement » ; un mouvement « encore plus lent », ce ne peut être toujours que « du mouvement »... Et quand il n'y a plus de mouvement ? dites-vous. Eh bien, quand il n'y a plus de mouvement, votre compétence tombe et il vous faut vous « installer » dans une autre « qualité » (1).

4° *De la prétention cognitive de cette philosophie.*

Enfin remarquons bien, pour juger ce programme, qu'il prétend *connaître*. Il ne s'agit pas du tout ici de *croire* au « se faisant », il s'agit de le *connaître*. Pour ce qui est, par exemple,

(1) Il est curieux de voir que cette superstition métaphysique — la connaissance du mouvement est l'omni-connaissance — a son équivalent dans la pensée scientifique : c'est la croyance que la science de l'Energie vaut pour toute espèce de phénomène. Contre cette croyance, voir M. Emile Picard : *Quelques réflexions sur la mécanique*, p. 31.

du moi en train de changer (« durée »), il ne s'agit pas du tout de *croire* à ce mouvement, de l'adorer, de l'étreindre d'une préhension mystique, d'une possession sombre et muette... ; il s'agit de « faire coïncider ce moi changeant avec le *moi conscient* », c'est-à-dire, aussi longtemps que les mots auront quelque sens, d'en avoir une certaine *expérience*, une certaine *représentation*. Pour ce qui est du « mouvement d'évolution », c'est bien autre chose : ici il s'agit bel et bien d'*expliquer*, de trouver une *signification*, de *rendre compte*. Un livre comme l'*Évolution créatrice* n'entend pas du tout être un hymne d'adoration au mouvement de la vie, un succédané des *Éblouissements* ou du *Cœur innombrable*. Il entend essayer de dire *ce que c'est* que ce mouvement, ou du moins ce qu'il signifie. Ce qu'il reproche aux autres, c'est de ne l'avoir point fait. « Signification de l'Évolution, » tel est le titre d'un des principaux chapitres (et ici on ne peut pas se méprendre sur le sens du mot « évolution »)... On peut dire que toute la thèse de M. Bergson c'est que, si l'on n'a pas jusqu'ici rendu compte du mouvement, ce n'est pas du tout, comme on le dit dans une « orgueilleuse modestie », parce qu'il est « inconnaissable »,

c'est parce qu'*on s'y est mal pris*; et que toute son œuvre c'est justement de nous dire comment il faut s'y prendre pour atteindre cette connaissance. — D'ailleurs ce ne peut être que parce qu'il passe pour faire *connaître* ces choses métaphysiques (force, mouvance ou autres « réalités ») que M. Bergson passe pour un novateur; car s'il passait simplement pour enseigner que ces choses sont objets de croyance et non de connaissance, de « sympathie » et non d'intellection, et qu'on n'accède à cette sympathie qu'en délaissant les mœurs de la raison, nous doutons qu'il y ait encore des personnes assez ignorantes pour trouver cela bien nouveau. Mais c'est en doutant de cela que certainement nous nous trompons (1).

Il est très curieux de voir l'effort de certains Bergsoniens pour ignorer de l'*Évolution créatrice* cette prétention dogmatique, laquelle apparemment leur semble dure à justifier : « Si grand que puisse être un philosophe, dit M. Sorel

(1) On nous dit qu'on l'oubliait, vers 1890, cette part qui échappe à la raison, et qu'il fut singulièrement salutaire d'en rappeler l'existence... Qu'est-ce à dire ? Que c'est cela l'œuvre de M. Bergson ? Mais alors qu'on le dise, et qu'on entende aussi que ce n'est pas pour avoir réduit trois ou quatre Homais sorbonnards, voire même toute la Sorbonne, qu'on est un « grand philosophe ».

(*Rev. métaphy. et mor.*, janv. 1911), il ne saurait, même quand il écrit un livre dont l'influence s'étendra loin dans l'avenir, se détacher totalement de certaines manières de présenter les choses qui sont reçues de son temps, et ses lecteurs ont beaucoup de peine à ne pas interpréter les textes douteux dans un sens conforme à leurs préjugés. On peut trouver dans *l'Évolution créatrice* des passages qui permettraient de soutenir que M. Bergson a cru que la philosophie de la vie doit aboutir, après de longues recherches dirigées avec sagacité, à une sorte de dogmatique, qui se distinguerait de la science surtout par le fait qu'elle serait beaucoup moins serrée. Je citerai seulement deux fragments. » Là-dessus M. Sorel cite des passages qui ne laissent aucun doute sur la prétention dogmatique du livre ; puis il ajoute : « On pourrait entendre ces passages en les appliquant à une sorte de science; mais il convient d'interpréter le détail d'un tel livre, en vue de donner aux idées générales le plus d'originalité possible. C'est l'idée de mystère qui doit donc diriger l'interprétation, car l'*Évolution créatrice* est essentiellement un manifeste signifiant aux modernes que la principale préoccupation des phi-

Philosophie

losophes doit être de réfléchir sur les mystères de la vie. » On voit comme M. Sorel a raison et combien certains lecteurs ont de peine en effet à ne pas interpréter les textes (même non douteux) dans un sens conforme à leurs préjugés... Toutefois remarquez l'habileté de l'expression « *réfléchir* sur les mystères de la vie » qui peut vouloir dire aussi bien *se pencher religieusement* sur ces mystères que *chercher à les pénétrer*. — Même désir de nier la prétention scientiste du Bergsonisme chez M. Rageot (*loc. cit.*) : « Cette philosophie ne se donne point pour achevée, mais, bien au contraire, pour inachevable, par essence et définition. » Ce qui n'empêche pas d'ailleurs que quatre lignes plus bas on nous dit qu'elle ne saurait se poser comme un « cadre déjà tout fait » (que dites-vous de « déjà » ?) et que deux pages plus haut on déclare que « les deux premiers chapitres de l'*Évolution créatrice* constituent comme une biologie générale ». — M. Chaumeix, lui, est un peu plus net : « La faculté de l'intuition nous fait connaître ce qui devient, ce qui se crée... » (*loc. cit.*, p. 32). Il est vrai que pour M. Chaumeix la faculté de l'intuition est un « pouvoir de la raison », ce qui doit bien surprendre M. Bergson... — Quant à ce que

Lycée de Bordeaux Bibliothèque de Philosophie

M. Bergson pense de ces jugements, nous croyons savoir qu'en général il n'est pas content de ses admirateurs français, qui tous, plus ou moins, le prennent pour un métaphysicien et un poète plutôt que pour un savant (1) ; qu'il déclare volontiers n'être vraiment compris qu'à l'étranger, notamment par certains néo-vitalistes allemands qui inscrivent une de ses pensées en épigraphe de leur revue à prétention nettement scientiste.

(1) Il y a pourtant des exceptions : ainsi M. Gillouin veut que « la Biologie utilise déjà quelques-unes des vues de M. Bergson ». Toutefois, c'est là une nouvelle si étonnante qu'on ne peut se défendre de déplorer que l'auteur en ait gardé les preuves pour lui.

II. — LA MÉTHODE : L'« INTUITION »

> Quand le Talmud a cité sur la même ligne des opinions qui s'excluent absolument, il finit par cette formule : « Et toutes ces opinions sont parole de vie. »
>
> RENAN.

Comment atteindre la « mobilité », le « se faisant » ? — En mourant au mode de connaissance ordinaire, l'Intelligence, lequel n'est donc bon qu'à connaître du *tout fait*, et en naissant à un autre mode de connaissance, spécialement adapté, lui, à connaître du mouvement et, en particulier, de la Vie : l'Intuition.

Qu'est-ce que c'est que cette Intuition ? Certes cela n'est pas facile à dire : seulement dans l'*Introduction à la métaphysique* et dans l'*Évolution créatrice* on trouve jusqu'à six choses différentes désignées sous ce même mot. « Il posait des définitions exactes, dit Fontenelle de

Leibniz, qui le privaient de l'agréable liberté d'abuser des termes dans les occasions. » M. Bergson entend ne pas se priver de « l'agréable liberté »... Toutefois nous avons un critérium pour reconnaître la vraie Intuition, pour aller en toute bonne foi à la pensée de M. Bergson derrière l'incertitude de son écriture : d'abord l'Intuition annoncée est *d'une tout autre nature que l'Intelligence* (« Intuition et Intelligence représentent deux directions opposées du Travail Conscient », *Évolut. créat.*, p. 289) ; elle s'efforce de rompre avec les procédés de l'Intelligence : concept, percept et même image (*Int. à la métaphys.*, p. 6 sqq.) ; — de plus, l'Intuition annoncée est adaptée à *connaître spécialement du mouvement* (« l'Intelligence est accordée sur la matière et l'Intuition sur la vie », *Évolut. créat.*, p. 194 ; « l'Intuition marche dans le sens même de la vie, l'Intelligence va en sens inverse, » *id.*, p. 289 ; « l'analyse opère toujours sur l'immobile, l'Intuition se place dans la mobilité, » *Int. à la métaphys.*, p. 19 ; etc.). — Armés de ce critérium, passons en revue les diverses « intuitions » de M. Bergson (1).

(1) Il est vrai que, par moments, on dit que « le noyau de l'intelligence ne diffère pas *radicalement* du fluide qui l'en-

Première intuition. — Il y a d'abord la connaissance *absolutiste* ou connaissance qui saisit l'objet *en lui-même* au lieu de le comprendre par ses rapports avec d'autres objets. C'est cette « intuition »-là qui est proposée, par exemple, dans ces premières pages de l'*Introduction à la Métaphysique* qui aboutissent à cette définition :

On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. (*Loc. cit.*, p. 3.)

C'est le *chimisme* de Hegel. C'est l'*intueri* de Descartes, qui considère l'idée « en la comprenant toute entière à la fois et non successivement ». C'est surtout (d'ailleurs M. Bergson convient que cette intuition est depuis longtemps classée en philosophie) la *claire connaissance* de Spinoza ou connaissance du « troisième genre », celle qui saisit la quatrième propor-

veloppe », que « l'intelligence se sent *surtout* à son aise en présence de la matière brute », et que M. Sorel (*Indépendance*, 1er mai 1911) se borne à dire maintenant que, « pour appliquer à la vie les procédés du raisonnement scientifique, il faut prendre *beaucoup de précautions* »... Il est clair que le Bergsonisme, pour parler avec M. Sorel, a peur de sa barbarie. Au surplus, il faut nous habituer avec les Bergsoniens à ce qu'une affirmation n'exclue jamais son contraire.

tionnelle à trois nombres donnés *dans le rapport même* de ces quatre nombres et non pas par l'application d'une règle : cette connaissance perçoit chaque chose non plus dans certains de ses attributs, mais dans son « essence particulière » (*Éthique*, II, 40) ; non plus dans la succession de ses parties, mais dans leur indécomposable « simultanéité » (*id.*, II, 29) ; elle *possède* son objet. « J'appelle *claire connaissance*, celle que nous obtenons, non par une conviction fondée sur le raisonnement, mais par le sentiment et la jouissance de la chose elle-même. » (*Court traité*, II, 2.) A la netteté près, on croirait entendre M. Bergson. — Or, cette « intuition »-là n'est certainement point l'Intuition annoncée : d'abord, elle ne rompt pas du tout avec les procédés de l'Intelligence, elle ne rompt pas du tout avec l'image, avec l'idée, avec la représentation ; elle se contente de ne point les comparer avec d'autres ; elle est « sympathie », elle est « amour », elle est « auscultation », c'est entendu, mais sympathie *intellectuelle*, amour *intellectuel*, auscultation *intellectuelle ;* de plus, en admettant qu'elle saisisse le « se faisant », elle n'est en rien adaptée à le saisir *spécialement*, et peut tout aussi bien saisir le « tout fait » ; car la chose

immobile comporte un absolu, un *en soi-même*, indépendant de tout rapport avec les autres choses, tout aussi bien que la chose mobile; *absolu ne veut pas du tout dire mobilité*, c'est là encore une des grossières confusions de cette philosophie. Enfin, il y aurait encore une raison pour que cette intuition ne fût pas celle qu'on nous promet, c'est l'impuissance essentielle où elle est d' « expliquer » (encore une fois, on veut « expliquer » le « mouvement d'Évolution », non l'aimer), en tant qu'expliquer ne saurait consister qu'à exprimer une chose en fonction d'une autre chose ; et, de fait, on ne voit pas comment celui qui perçoit un objet — la Vie, par exemple — *en lui-même* et hors de tout rapport avec un autre objet pourrait, sans sortir de ce mode de connaissance, faire autre chose que de s'abîmer dans la contemplation solitaire de cet objet et répéter éternellement et uniquement le nom d'*amour* qu'il lui aura donné : l'« *Élan vital* », par exemple (1). On ne

(1) Dans l'intuition spinoziste, par exemple, on ne voit pas facilement comment la connaissance d'un objet *dans son essence particulière* coïncide, comme le veut Spinoza, avec la connaissance de cet objet *dans son rapport à l'ordre universel*. C'est là de ces obscurités qui ne disparaissent que sous les doigts de certains commentateurs, outrageusement clairs.

voit même pas enquoi, s'il lui plaît *ensuite* d'expliquer, le fait de ce préalable commerce mystique servira son pouvoir explicateur. Les sectaires de l'Intuition le soutiennent pourtant, et que l'Intuition est la base nécessaire de toute Intellection. Qui ne voit qu'ils se plaisent ici à prendre pour Intuition l'*Intellection confuse*, laquelle n'est pas du tout le refus de percevoir l'objet dans son rapport à d'autres choses, mais est ce moment fébrile et brouillon où l'on essaye des rapports qu'on sent inadéquats et qui, si souvent en effet, précède l'établissement d'un rapport juste ?

On ne dira jamais assez la parfaite stérilité de cette connaissance absolutiste et par quel soufflet au bon sens des hommes à prétention cognitive osent s'en réclamer. Prenons ce saisissant manifeste de James (*Expérience religieuse*, p. 8) :

> Il est probable qu'un crabe se sentirait indignement outragé s'il entendait avec quelle désinvolture nous le classons une fois pour toutes parmi les crustacés. Vous vous trompez tout à fait, dirait-il ; je suis *moi-même*, MOI-MÊME, vous dis-je, et rien d'autre.

J'admets que vous êtes arrivé, en mourant à

toute espèce de catégorie, à « coïncider », à « sympathiser » avec ce crabe en tant qu'il est *lui-même*, LUI-MÊME et rien d'autre. Qu'est-ce que vous tirerez de là ? Qu'est-ce que vous pourrez faire d'autre, sans sortir de cette communion, que de psalmodier : « Je suis lui-même, je suis lui-même » ? Comment de cet objet énoncerez-vous quelque science — *car vous ne renoncez pas la science, vous dites seulement qu'elle est mal faite* — qui ne soit précisément connaître cet objet *en tant qu'il est autre chose que lui-même ?* — Prenons encore ce cri d'un de vos séides (Ph. Millet, *Temps* du 8 août 1911) : « Le premier mérite de James, comme celui de Bergson, aura été de nous rendre un monde en chair et en os » (entendez le monde *lui-même* et non plus vu à travers les catégories que l'entendement « braque » sur le réel) (1). Admettons encore cela : vous avez rejeté toutes les catégories, tous les classements, toutes les « notions abstraites », tous les « points de vue », toutes les « traductions »

(1) L'article entier est stupéfiant. On y lit : « On ne s'était guère avisé avant eux (James et Bergson) d'une solution pourtant simple. Si l'univers est inintelligible, la faute en est peut-être à la raison humaine et non à l'univers... » Que dites-vous de : « On ne s'était jamais avisé » ? Comme si Kant n'avait pas existé. Ces philosophes ont vraiment un bon public.

du réel, et vous êtes allé au monde avec votre seul amour, et vous l'avez étreint *lui-même*, dans sa « réalité » et non dans ses aspects, vous le possédez « dans sa vie même » en ce qu'elle a précisément d'irréductible à l'idée claire, vous communiez avec cette vie, vous vivez de cette vie, vous êtes cette vie... Voilà qui est fait... Et puis après?... Ce n'est pas un poème qu'on vous demande *et que vous avez promis*, c'est une philosophie : ce n'est pas un *sentiment* du monde, c'est une *explication ;* ce n'est pas ceux qui adorent que vous venez remplacer, c'est ceux qui expliquent, et parce qu'ils expliquent « mal »... Et expliquez donc avec votre monde « en chair et en os », expliquez donc sans catégories. On vous attend.

Je sais bien ce que vous inventerez : « Soit : notre absolu n'explique rien par lui-même ; mais c'est lui qui nous conduira à de bonnes explications, à de bonnes catégories... » Encore un de vos bons tours. Votre absolu ne vous *conduira* à aucune catégorie, ni bonne ni mauvaise ; s'il doit vous arriver de trouver une catégorie, ce sera, non point par *suite* de votre absolu, mais par *rupture* d'avec lui. Votre crabe, qui se connaît « en tant qu'il est lui-même et

rien d'autre que lui-même », ne sera jamais *conduit* par là à se connaître comme crustacé ou autre genre ; il lui faudra pour cela, comme vous dites, un « coup de génie ». Cela, parce qu'il faut pour passer d'une totalité indécomposable — d'une « expérience intégrale » — aux parties qui la composent un hiatus du même genre que celui-là, — que vous ne cessez de dénoncer, — qu'il faut pour passer des parties à la totalité. Mais cette réciprocité-là, vous ne voulez jamais la voir : toujours parce que vous ne voulez pas voir que, vous étant mis dans l'Absolu, *il faut y rester*. Mauvais amants de l'Absolu, qui voulez toujours tricher avec lui et le rendre utile (1).

(1) Cette tricherie inspire tout le livre de *Matière et mémoire* : On veut de la « perception *totale* » ou connaissance de l'objet dans la totalité infinie et indécomposable de ses éléments tirer, par *limitation*, par *restriction*, par *sélection*, la « perception *utile* », comme si du fait qu'on déclare la perception totale *capable de limitation* on n'y réintroduisait pas l'attribut de quantité, sur l'exclusion duquel on a précisément fondé toute sa définition... Cette critique dépasse M. Bergson ; elle atteint en somme tous les métaphysiciens, lesquels tous, définissant leur « infini » par l'exclusion de la limitabilité, la réintroduisent subrepticement, les uns en parlant de l' « individuation du Genre », les autres des « déterminations de la Substance », les autres de l' « incarnation de Dieu »... Il est vrai que la fidélité à l'Infini et à son essentielle stérilité demande beaucoup de courage : rien n'est plus affreux que ce mot de Spinoza : « L'Homme n'était pas nécessaire... »

Deuxième intuition. — Il y a encore l'*invention intellectuelle*, soit l'Intelligence en tant qu'elle forme des concepts nouveaux, qu'elle invente des catégories nouvelles, par opposition à ce que M. Bergson paraît prendre pour de l'*inertie intellectuelle*, soit l'Intelligence en tant qu'elle classe ce qu'elle trouve dans d'anciennes catégories toutes faites. (Rien à voir, n'est-ce pas ? avec la précédente intuition.) Cette invention intellectuelle est, paraît-il, particulièrement nécessaire pour comprendre la vie. Mais écoutons le brillant métaphysicien :

L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément. L'histoire de la philosophie est là cependant, qui nous montre l'éternel conflit des systèmes, l'impossibilité de faire entrer définitivement le réel dans ces vêtements de confection que sont nos concepts tout faits, la nécessité de travailler sur mesure. Plutôt que d'en venir à cette extrémité, notre raison aime mieux annoncer une fois pour toutes, avec une orgueilleuse modestie, qu'elle ne connaîtra que du relatif et que l'absolu n'est pas de son ressort : cette déclaration préliminaire lui permet d'appliquer sans scrupule sa méthode habituelle de penser et, sous prétexte qu'elle ne touche pas à l'absolu, de trancher absolument sur toutes

choses. Platon fut le premier à ériger en théorie que connaître le réel consiste à lui trouver son Idée, c'est-à-dire à le faire entrer dans un cadre préexistant qui serait déjà à notre disposition, — comme si nous possédions implicitement la science universelle. Mais cette croyance est naturelle à l'intelligence humaine, toujours préoccupée de savoir sous quelle *ancienne* rubrique elle cataloguera n'importe quel objet nouveau, et l'on pourrait dire, en un certain sens, que nous naissons tous platoniciens.

Nulle part l'impuissance de cette méthode ne s'étale aussi manifestement que dans les théories de la vie. Si, en évoluant dans la direction des Vertébrés en général, de l'homme et de l'intelligence en particulier, la vie a dû abandonner en route bien des éléments incompatibles avec ce mode particulier d'organisation et les confier, comme nous le montrerons, à d'autres lignes de développement, c'est la totalité de ces éléments que nous devrons rechercher et fondre avec l'intelligence proprement dite, pour ressaisir la vraie nature de l'activité vitale. Nous y serons sans doute aidés, d'ailleurs, par la frange de représentation confuse qui entoure notre représentation distincte, je veux dire intellectuelle : que peut être cette frange inutile, en effet, sinon la partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation et qui a passé en contrebande ? C'est donc là que nous devrons aller chercher des indications pour dilater la forme intellectuelle de notre pensée ; c'est là que nous puiserons

l'élan nécessaire pour nous hausser au-dessus de nous-mêmes. (*Év. créat.*, p. 52.)

Outre l'intérêt qu'il présente pour faire comprendre ce second état de grâce nécessaire à la connaissance de la Vie, nous avons tenu à citer ce long passage comme un exemple de la cohérence de pensée de M. Bergson. Dans le premier alinéa, qu'oppose-t-on à la méthode des « catégories préexistantes » ? L'Intelligence formant de nouvelles catégories. Et dans le second alinéa, qu'oppose-t-on *à la même méthode* ? Une « frange de représentation confuse », une « partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation » ; c'est-à-dire, *sans qu'on nous ait prévenus et alors que tout le mouvement comporte qu'il s'agit de la même chose*, quelque chose d'*absolument différent*. Car enfin qu'est-ce qu'une « frange de représentation confuse », qu'est-ce qu'une « partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation », qu'est-ce que tout cela, si peu que je comprenne ce que ça veut dire (nous verrons plus loin que ça veut dire l'Instinct par opposition à l'Intelligence), qu'est-ce que tout cela a à voir avec l'invention

d'une catégorie ? Cette extraordinaire puissance à lâcher son idée à chaque tournant de phrase pour quelque chose qui lui ressemble (notez qu'au cours du premier alinéa la méthode des catégories préexistantes est devenue pendant quatre lignes la prétention des relativistes à connaître l'absolu) est un trait essentiel de la manière de M. Bergson. Si l'un des traits du style viril c'est la fermeté d'un auteur à maintenir son idée contre les cent idées qui veulent lui donner le change, si en un mot c'est proprement la *tenue*, le style de M. Bergson est le modèle du style féminin.

Autre exemple — entre mille — (*Év. créat.*, p. 3) :

L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups

de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état (1).

Avez-vous vu le tour de passe-passe? Notre moi qui était d'abord un *changement continu* — une « pente douce », par opposition aux « marches d'un escalier » — est devenu à la fin du paragraphe *tout ce que nous sommes à un moment donné*, ce qui est tout autre chose. — La loi est

(1) On pourra aussi admirer la tenue des images (sans parler de leur beauté) à propos de cette chose qui devient tour à tour les « marches d'un escalier », des « coups de timbale » et des « points mieux éclairés »... Ailleurs (p. 233) la durée « met des bâtons dans les roues », et (p. 232) la déduction est tout de suite « au bout de son rouleau »... La réputation d' « artiste » faite à M. Bergson dans les milieux littéraires est une chose curieuse : on dirait que les gens de lettres sont si reconnaissants à un philosophe de « faire de la littérature » que subitement ils suspendent en sa faveur tous leurs critériums d'art; et, de fait, on les voit admirer alors des choses qui de tout autre les trouveraient pleins de mépris. Combien je sais d'admirateurs de l' « art » de M. Bergson qui depuis longtemps auraient fait justice de cette vilaine matière verbale, de cette imagerie d'occasion, de cette période amorphe, — aussi dénuée de belles courbes que de belles arêtes, — s'il ne s'agissait pas d'un philosophe.

évidente : on prend l'idée que la plume amène et on lâche celle qu'on présentait. C'est rigoureusement le présent « incliné » sur l'avenir. On avance par chutes successives. On produit par fausses couches successives. Ou encore (c'est la même chose, mais ça sonne mieux) par *états naissants*. Comme Debussy, comme Maeterlinck. C'est la « vie », nous dit-on, dans son « incessante mobilité », dans son « perpétuel inachèvement », etc., etc... Soit. Mais l'œuvre de M. Bergson veut-elle être la *vie* ou une *pensée sur la vie* ? Une *imitation* de la vie ou une *explication* de la vie ? Il faudrait pourtant s'entendre. Il est vrai que c'est justement ce qu'on ne veut pas (1).

Toutefois ce style « mobile » triomphe pour d'autres causes : il enchante les princes de l'oblique, les clercs de la pirouette, tous ceux qui en quelque mode s'affranchissent de l'identité... Cependant que l'exaspération de l'honnête lecteur qui s'acharne à trouver un sens à ces « flui-

(1) La vraie idée de ceux qui défendent ce style, c'est qu'une pensée sur la mobilité doit être une mobilité. « Par nécessité, dit M. Rageot (*loc. cit.*), ce métaphysicien de l'écoulement universel ne peut procéder qu'en artiste » (entendez : « sans rigueur »). C'est comme si l'on disait qu'une pensée sur le bleu doit être bleue.

dités » emplit de gaieté ces affranchis. Mais revenons à l'Intuition.

Que cette invention de catégories ne soit pas encore l'intuition annoncée, cela est évident : elle est en effet éminemment intellectuelle, et elle n'est en rien adaptée spécialement au mobile : on invente aussi des catégories pour l'immobile. — Quant à ce qu'il y ait « automatisme intellectuel » à pousser les phénomènes qu'on trouve dans des « rubriques préexistantes », on peut se demander si le fait de découvrir qu'une chose apparemment particulière rentre dans une catégorie déjà connue n'est pas une *invention* aussi bien que l'invention d'une catégorie ; si, en d'autres termes, la découverte d'une ressemblance n'est pas un fait d'activité mentale et d'invention tout autant que la découverte d'une dissemblance. Mais on ne fera jamais admettre ça à une tête romantique... Au surplus, quand on pense que c'est cette « manie de pousser les faits dans des catégories préexistantes » qui amène un Newton à trouver que le mouvement planétaire est le même que la chute des pierres, un Lavoisier à trouver que la respiration est une combustion et un Maxwell à trouver que la vibration lumineuse est une pola-

risation diélectrique, on sourit du reproche de stérilité qu'enveloppent visiblement les mépris de M. Bergson. Et puis l'on se demande, lorsqu'il vient dire que la durée est une « action », ce qu'il fait d'autre que de pousser ce qu'il trouve dans une catégorie préexistante.

Troisième intuition. — Une autre « intuition » de M. Bergson, c'est la faculté de trouver un *sens* (ou de retrouver un sens préconçu) à un ensemble de faits, par opposition à l'acceptation brute de ces faits ou à l'opération de les répartir mécaniquement sous quelques étiquettes. C'est la signification de cette intuition-là qui ressort, par exemple, du passage suivant (*Introduction à la métaphysique*, p. 53. Voir aussi l' « Effort intellectuel », *Revue philosophique*, janvier 1902) :

Disons-le pour conclure : cette faculté n'a rien de mystérieux. Il n'est personne parmi nous qui n'ait eu occasion de l'exercer dans une certaine mesure. Quiconque s'est essayé à la composition littéraire, par exemple, sait bien que, lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent très pénible, pour se placer tout d'un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impul-

sion à laquelle il n'y aura plus ensuite qu'à se laisser aller.

Notons en passant que ce qu'on omet de dire ici c'est que, cette « impulsion » une fois trouvée, il faut revenir sur ces « documents recueillis », sur ces « notes prises » et n'en conserver que ce qui se rapporte à cette impulsion. C'est visiblement ce que ne fait pas M. Bergson, ni tel écrivain « bergsonien ».

Cette « intuition »-là c'est, si l'on veut, la compréhension subjective ou introduction d'une vue personnelle par opposition à la froide et objective considération des faits ; c'est l'invention d'une théorie (en tant qu'une théorie est invention, œuvre d'art) par opposition aux nomenclatures, etc... Rien encore d'inintellectuel dans cette intuition ni de spécialement adapté à la mobilité. Notons toutefois avant de la quitter que cette « intuition » est particulièrement chère aux Bergsoniens conciliateurs : c'est elle qu'ils citent pour vous assurer que le Bergsonisme n'est point barbare, que son intuition est éminemment à base d'intellection, qu'elle suppose une longue « camaraderie » préalable (voir la suite du passage cité) avec la connaissance rationnelle, etc...

Le malheur c'est qu'il y a une autre intuition, — parfaitement inintellectuelle, celle-là, — et que c'est celle-là qui est la vraie (1).

Quatrième intuition. — Cette intuition, c'est l'instinct, c'est le vouloir, c'est l'action, en tant que l'instinct n'est point connaissance, en tant qu'il n'est point langage, en tant qu'il est la continuation même de la vie organique. Voici des passages décisifs :

C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger, et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que nous ne saurions dire, comme on l'a montré bien souvent,

(1) Il y a encore bien d'autres « intuitions » : il y a par exemple cette intuition (*Ev. créat.*, p. 230) qui *sent* une propriété (du triangle isocèle par exemple) au lieu qu'elle la *démontre*. [Intuition que les savants ont classée en tant que telle et comme mode d'information bien avant l'invitation de M. Bergson : cf. E. Borel, *Revue métaphys. et morale*, nov. 1907 ; F. Klein, *Conférences sur les mathématiques*, VI.] Rien à voir, n'est-ce pas ? avec la connaissance absolutiste, ni avec l'invention d'une catégorie, ni avec l'aperception d'un sens à un ensemble de faits...

où l'organisation finit et où l'instinct commence. Quand le petit poulet brise sa coquille d'un coup de bec, il agit par instinct, et pourtant il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. (*Évolut. créat.*, nature de l'instinct, p. 179.)

Et encore :

Quelle que soit la force qui se traduit dans la genèse du système nerveux de la Chenille, nous ne l'atteignons, avec nos yeux et notre intelligence, que comme une juxtaposition de nerfs et de centres nerveux. Il est vrai que nous en atteignons ainsi tout l'effet extérieur. Le Sphex, lui, n'en saisit sans doute que peu de chose, juste ce qui l'intéresse; du moins le saisit-il du dedans, tout autrement que par un processus de connaissance, par une intuition (*vécue* plutôt que *représentée*) (1) qui ressemble sans doute à ce qui s'appelle chez nous sympathie divinatrice. (*Id.*, *ibid.*, p. 190.)

Et encore :

(1) « Plutôt *jouée* que *pensée*, » dira-t-on encore (pp. 158, 196). Et encore, en cet amour pour la chose *vécue* et non *pensée* : « Il faut *revivre* l'existence du personnage qui vous occupe... coïncider avec elle ; en être non pas un *spectateur*, mais un *acteur*. » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 144.) « Vous avez enfin compris que le temps ne demande pas à être *vu* mais *vécu*. » (*Id.*, p. 146.) « Nous ne *pensons* pas le temps réel ; nous le *vivons*. » (*Ev. créat.*, p. 50.)

L'instinct est sympathie (1). Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie. L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques; de la vie elle ne nous apporte, et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant, du dehors, le plus grand nombre possible de vues sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. (*Id.*, *ibid.*, p. 191.)

Cette fois-ci nous y sommes. Cette intuition-là est bien l'Intuition annoncée : elle est bien inintellectuelle; et elle est bien adaptée au mouvement, bien adaptée au seul mouvement, elle « se moule sur la forme même de la vie », elle est « commensurable » avec la vie, elle « coïncide » avec la vie, bien mieux ! elle « est » la vie... Reste à

(1) On ne dit plus « intellectuelle ».

savoir maintenant comment une chose peut être à la fois *la vie* et *connaissance de la vie*. Car enfin on nous a promis une connaissance de la vie et l'Instinct n'est pas connaissance de la vie, M. Bergson en convient : « *s'il s'intériorisait en connaissance*, » autrement dit il ne le fait pas ; « si nous pouvions l'interroger *et s'il pouvait répondre*, » autrement dit il ne le peut pas. C'est là le tour de passe-passe à exécuter. C'est là que, si l'on réussit, on sera évidemment un penseur peu banal. Alors on invente que l'Instinct « se retourne sur lui-même », qu'il « se tord sur lui-même », qu'il « se renverse », qu'il « se contracte », qu'il « se convulse », qu'il « se violente »... M. Bergson sent bien que ça ne passe pas facilement... Cela ne peut durer, dit-il, « que quelques instants »... « C'est une lampe presque éteinte qui ne se ranime que de loin en loin... » On comprend que les amis de M. Bergson exigent qu'on l'entende au lieu de le lire : il est certain qu'on n'a pas de trop de toutes les ressources du geste et de toutes les séductions de la voix pour faire passer de pareilles histoires.

C'est amusant de voir l'effort de certains fidèles pour effacer du bréviaire bergsonien cet article de l'Instinct-connaissance, lequel évidemment

leur semble lourd à porter. « Il (M. Pierre Lasserre) était effrayé par le danger que présente la vulgarisation d'une doctrine dans laquelle il croyait trouver, entre autres paradoxes, la thèse suivante : faire de l'instinct le véritable instrument de la connaissance la plus haute. » (G. Sorel, *l'Indépendance*, 1er mai 1911.) Que dites-vous de « croyait trouver » après ce que nous venons de citer ? Décidément le Bergsonisme a peur de sa barbarie... M. Sorel, faisant ensuite une distinction entre l'instinct de l'animal (qu'il trouve divin) et ce que le « langage courant » appelle les instincts de l'homme, déclare : « Bergson n'a jamais supposé que les instincts de l'homme pussent nous fournir la plus haute connaissance. » Bergson le suppose donc pour l'instinct de l'animal ? Nous n'en demandons pas davantage. — (Sur une méprise touchant l'intuition bergsonienne, voir la note C.)

Nous ne voudrions point quitter cette « intuition » sans montrer l'état d'esprit extraordinaire qui est au fond d'une telle conception. Au fond de cette intuition qui est connaissance de la vie *parce qu'elle est la vie*, qui est connaissance du mouvement *parce qu'elle est mouvement*, il y a

en effet les deux croyances suivantes proprement stupéfiantes :

1° Il y a d'abord la croyance que la connaissance est une chose capable de solidité, de fluidité, de mobilité, *ces mots étant pris dans un sens propre.* Car ce n'est pas une mobilité métaphorique, mais bien quelque mobilité *réelle* cette mobilité (concepts « fluides », « plastiques », etc...) en raison de laquelle la connaissance intuitive peut « devenir », peut « être » ce mouvement extérieur qu'elle veut connaître ; c'est bien quelque solidité *réelle* cette solidité (concepts « solides, » percepts « solides », « figés », « immobiles », etc...) en raison de laquelle la connaissance intellectuelle est inapte à « se mouler » sur ce mouvement, à « coïncider » avec lui. Comment autrement expliquer que ce soit la connaissance *du mouvement*, *et non une autre*, qui soit tenue d'être *mobile* ? Pourquoi pas aussi bien la connaissance de n'importe quoi ? Allez au fond de tout cela et vous serez forcé de reconnaître que la connaissance du mouvement emprunte sa « mobilité » au mouvement dont elle est la connaissance... On croira nous confondre en répondant qu'au contraire ce qu'on a voulu dire c'est que c'est le mouvement ex-

térieur qui, lui, n'a pas d'autre mobilité que celle de la connaissance (le mouvement est « d'ordre psychologique ») : comme si cela n'était pas toujours affirmer — seulement en sens inverse — une affreuse identité entre le mouvement matériel et l'éternel mystère qu'est le « mouvement » de connaître (1).

Disons à ce propos que, quelle que soit notre application, nous n'arrivons pas à comprendre ce que c'est qu'un *concept fluide*. Nous comprenons très bien ce que c'est que le concept *d'une fluidité*, le concept d'une chose *en train de changer*, d'une chose *se faisant* ; mais cela, c'est un concept parfaitement *rigide*, parfaitement *défini* ; le concept d'*indéfini* est un concept parfaitement *défini* ; concept de tout point semblable à ceux qu'attaque M. Bergson et dont, par surcroît, on n'avait pas attendu le Bergsonisme pour faire un ample usage... Veut-on parler d'un concept *complexe*, c'est-à-dire de la substitution d'une série nuancée de con-

(1) C'est proprement identifier l'idée du mouvement et le mouvement. Comme si l'*idée du mouvement*, en tant qu'on peut la dire « mouvement » (comme n'importe quelle idée) et faute d'un meilleur mot, ressemblait à ce mouvement dont elle est l'idée. C'est prendre proprement des métaphores pour des réalités... Le maître de penser de M. Bergson, c'est Victor Hugo.

cepts à un concept unique et trop simple ? Mais cela, ce n'est jamais qu'une série de concepts *rigides*, « avec lesquels, fussent-ils en nombre infini, on ne fera jamais du mouvement ». Sans compter que, pour dénoncer les concepts trop simples et rappeler la complexité des choses, là encore on n'avait pas attendu M. Bergson... Veut-on dire enfin un concept capable de signifier, selon les besoins, des choses diverses ? C'est ce qu'il semble quand on nous parle d'un concept « souple », « plastique », « toujours prêt à se mouler sur les formes de l'intuition ; » mais cela, c'est une *équivoque*, c'est-à-dire exactement le contraire d'un concept... Après tout, c'est peut-être bien cela qu'on veut dire...

2° La seconde croyance c'est que *la connaissance peut être commensurable avec son objet.* Car enfin, dire que la connaissance intellectuelle de la vie est « incommensurable » à la vie, c'est bien dire que la connaissance inintellectuelle ou intuitive lui est, elle, commensurable... On demeure interdit devant cette connaissance qui présente avec son objet quelque communauté de nature. Invinciblement des refrains nous reviennent de ceux qui au grand siècle nous apprirent à penser : « Le cercle est une chose ; l'idée du

cercle est une autre chose, qui n'a pas de centre ni de périphérie. » — Mais il ne s'agit pas d'*idée*, nous crie-t-on, il s'agit d'*intuition*. — Eh bien, là, vraiment, nous croyons que l'*intuition* du cercle, elle non plus, n'a pas de centre ni de périphérie (1).

Où cette extraordinaire croyance à la commensurabilité de la connaissance avec son objet éclate magnifiquement, c'est en ces mille passages où M. Bergson refuse à l'Intelligence de connaître la vie *parce qu'elle n'est elle-même qu'un produit partiel de la vie*. « Se représenter l'ensemble de la vie ne peut pas consister à combiner entre elles des idées simples déposées en nous par la vie elle-même au cours de son évolution : comment la partie équivaudrait-elle au tout, le contenu au contenant, etc... » (*Év. créat.*, p. 53. Voir aussi p. 114, et passim...) On croit rêver. Qu'est-ce que c'est que cette relation de « tout à partie » qu'on établit entre la connais-

(1) Il est évident qu'on n'échappe pas en répondant que les objets n'existent pas en eux-mêmes, qu'ils n'existent précisément qu'en tant qu'idées, en tant qu'*images*, dit *Matière et mémoire*. Nous en serons quittes pour transposer la formule du mode réaliste dans le mode idéaliste : au lieu de dire « le cercle est une *chose*, l'idée du cercle est une *autre chose* », nous dirons « le cercle est une *image*, l'idée du cercle est une *autre image* ». Que ce soit parmi les *choses* ou parmi les *images*, il faudra bien que le cercle et l'idée du cercle soient d'ordre différent.

sance de la vie et la vie ? Qu'est-ce que c'est que cette « équivalence » qu'on réclame entre l'une et l'autre comme entre une table et un mètre de menuisier ? Et alors, quoi ? L'Intelligence est « équivalente » aux phénomènes astronomiques, desquels M. Bergson lui permet de connaître ? Elle est « équivalente » aux phénomènes physiques ? Aux phénomènes chimiques ? En vérité, nous avions déjà Spencer pour croire que la connaissance est une adaptation de l'interne à l'externe... Mais que penser de ces catholiques qui viennent se faire ondoyer par cet affreux matérialiste ?

Enfin nous ferons remarquer que cette intuition qui est connaissance de la vie parce qu'elle est la vie, apporte dans ses plis l'affirmation suivante : « C'est en devenant la vie que l'on comprend la vie (1). » Nous ne nous arrêterons pas à développer qu'aux termes de cette croyance c'est les apaches qui devraient faire les traités de biologie et les filles publiques les traités sur l'amour ; non plus qu'à rappeler quel éternel étonnement c'est de voir combien ceux-là qui

(1) James le dit formellement (*Exp. relig.*, p. 408) : « Celui-là seul possède la vie que la vie possède. » Qui ne voit qu'il y a là un affreux calembour sur le mot posséder ?

ont le plus exercé la vie — la vie amoureuse, par exemple — n'en ont généralement rien compris et combien ceux qui en ont compris quelque chose (Spinoza, Stendhal, Balzac) l'ont relativement peu exercée (1). Nous ferons observer seulement quel attrait devait être une telle philosophie pour une société qui entend ne point faire l'effort de comprendre, jouir violemment de la vie, et toucher en même temps les avantages qui, quoi qu'elle en dise, continuent de s'attacher au renom de l'intellection... Toutefois le succès de l'Intuitionisme tient à des causes plus grosses. Il tient d'abord à ce qu'il institue le primat du sentiment sur l'idée, du féminin sur le viril, du trouble sur le sévère, du musical sur le plastique. (De ce point de vue la gloire de M. Bergson est le même fait que celle de M. Bataille.) Il tient surtout à ce qu'il proclame la supériorité du vagissement sur la parole, du tâtonnement sur la maîtrise, de l'esprit qui se cherche sur l'esprit qui se possède : on conçoit que des

(1) Plus précisément : combien ceux qui ont compris quelque chose à l'amour se sont, en tant qu'ils s'appliquaient à le comprendre, abstenus de l'exercer. Soit cette vérité peu subtile, mais que toute l'esthétique moderne nous conteste, que la compréhension d'un sentiment est, en tant que compréhension, *extérieure* à l'exercice de ce sentiment.

docteurs brouillons, des bardes embourbés, des poétesses mobiles, que tous les incapables d'une pensée possédée se soient rués au triomphe d'une philosophie qui érige leur inquiétude en sommet esthétique et leur jette en pâture l'esprit maître de lui. Tous ces gens-là n'avaient pour eux que des pontifes de ruelle ou des archontes d'estaminet. Ils ont maintenant un « philosophe » ! Ils n'ont jamais été à pareille fête.

Nous ne saurions laisser cette intuition sans relever le propos cent fois tenu par M. Bergson que c'est par cette intuition que valent les grands philosophes, les Descartes, les Spinoza, les Leibniz, par les moments où ils délaissèrent en faveur d'elle la pensée conceptuelle, par ces « poussées d'intuition qui font craquer tous leurs systèmes », etc., etc... Notons d'abord ce qu'il y a de comique à vouloir que les auteurs des plus belles synthèses qu'on ait encore produites vaillent par leurs digressions, par leurs incidentes, par leurs parenthèses; que les auteurs de magnifiques cathédrales vaillent par quelques couloirs ou quelques dégagements (ainsi certains esthètes veulent que l'auteur des *Maîtres*

Chanteurs et de la *Tétralogie* vaille par « quelques mesures fugitives », où il « oublia son système ») ; et à vouloir aussi que les penseurs les plus admirablement réfléchis et les plus évidemment conscients qu'on ait vus soient grands par les moments où ils n'auraient pas su ce qu'ils faisaient, par leurs moments d' « instinct » (1). Admirons en tout cela le soin de ce petit homme de réduire les plus grands à sa taille; admirons le soin de cette femme de féminiser les plus virils (2). — Toutefois prenons quelques-unes de ces « poussées d'intuition » : les scholies d'un Spinoza, par exemple, ou ses

(1) Bien mieux, soient grands par cette partie de leur pensée qu'ils n'ont pas su exprimer. Car apprenez qu'aucun penseur n'a su mettre la main sur ce qu'il a vraiment voulu dire. « En ce point (où se « ramasse » la pensée du philosophe) est quelque chose de si simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. » (Bergson, « l'Intuition philosophique », *Rev. métaphys. et mor.*, nov. 1911.) Là-dessus, M. Bergson prend Berkeley et Spinoza et donne comme étant ce point secret de leur pensée « qu'ils n'ont pas su exprimer » des choses qu'ils ont parfaitement exprimées, le premier dans le *Dialogue d'Hylas et de Philonoüs* (pp. 161, 163, édit. 1895), le second dans l'*Ethique* (II, prop. 7, scholie). M. Bergson abuse vraiment de ce que les gens ne vont pas voir les textes.

(2) Comme exemple de cette volonté que les plus grands esprits vaillent par leurs « intuitions », voir G. Sorel (*Revue métaphys. et mor.*, sept. 1910, janv. 1911). Au fond, c'est l'affirmation que l'homme ne vaut point par celles de ses pensées qu'il juge importantes mais par celles qu'il croit accessoires. En général, le fait est vrai ; mais ce qui

lettres, ou les digressions d'un Descartes, ou celles d'un Leibniz, ou tout ce qu'on voudra de ces philosophes qui « fait craquer leurs systèmes ». J'avoue que j'ai beau me mettre la tête à l'envers, je ne vois pas en quoi il a fallu, pour trouver ces choses-là, « violenter » la conscience, « tordre le vouloir sur lui-même, » rompre avec le concept, rompre avec le percept, « inverser » la connaissance, mourir aux mœurs intellectuelles. Il me semble qu'il a fallu au contraire et tout simplement *être très intelligent*.

Et alors on se demande si ce que M. Bergson appelle Intuition, ce n'est pas tout simplement l'Intelligence, en tant qu'elle est pénétration, invention, création, personnalité — l'Intelligence enfin —, par opposition à une espèce de fonctionnement bureaucratique de l'esprit — classement de faits, dressage de fiches, applications de règles —, ou encore à une espèce de réceptivité scolaire ou de puérile constructivité, ou autres bas ouvrages qu'il plaît aux Bergsoniens d'appeler Intelligence pour les besoins de

est remarquable ici, c'est le désir qu'on a qu'il le soit, c'est la joie qu'on a de le constater... Au fond de cette joie il y a la haine — très chrétienne — de la possession de l'esprit par lui-même, et la religion — très romantique — de l'Inconscient.

leur thèse, mais qu'aucune personne autorisée n'a jamais appelé de ce nom. Il est clair que si on appelle Intuition ce que nous appelons Intelligence et Intelligence ce que nous appelons sottise, le cas de l'Intelligence est mauvais... On nous dit que c'est ce fonctionnement bureaucratique de l'esprit ce que les « sociologues » appellent l'Intelligence. Mais alors qu'on dise : M. Bergson a ruiné ce que les sociologues appellent l'Intelligence. Qu'on ne dise pas : il a ruiné l'Intelligence. On conviendra que c'est moins grave (1).

Plus généralement, admirons cette manœuvre des ennemis de l'Intelligence de bloquer l'Intelligence dans ses basses fonctions discursives et de décréter qu'en ses formes supérieures elle n'est plus de l'Intelligence. Comme si l'Intelligence *vive* n'était pas de l'Intelligence. Comme si le concept *direct* n'était pas du concept. Comme si l'esprit *intuitif* n'était pas de l'esprit ? Et

(1) L'impression profonde — la « catastrophe intérieure » — produite par M. Bergson dans tant de cerveaux tient très souvent à ce qu'ils avaient préalablement cette conception toute statique de l'Intelligence : il est clair que quand on a cru jusqu'à vingt-cinq ans que toute l'Intelligence consiste à raisonner, à grouper et à diviser, la parole de M. Bergson est une révélation. Cela expliquerait pourquoi parmi ces « révélés » il y a tant de professeurs.

qu'est-ce donc alors ?... Est-ce que nous allons être dupes des métaphores ? Est-ce que l'« Intelligence en action » est une action ? Est-ce que le « concept en mouvement » est un mouvement ? Est-ce que le « sentiment de l'esprit » est un sentiment ?

Enfin, remarquons la volonté qu'ils ont de confondre avec ce fonctionnement bureaucratique de l'esprit, avec cette mort de l'esprit, la *puissance synthétique* de l'esprit. A tout instant, l'on dit que les penseurs, en sortant de leurs « systèmes », reviennent par là à la pensée en action, à la connaissance vive, à l'intelligence en mouvement. On a bien soin de ne pas distinguer entre les « systèmes »... Comme si tous les systèmes étaient des jeux de mandarin ! Comme si les systèmes d'un Spinoza, d'un Comte ou d'un Wagner — voire d'un Taine ou d'un Brunetière — n'étaient pas, et *en tant que systèmes*, de la pensée *en action*, de la cérébration *vive*, de l'intelligence *passionnelle* ! Comme si pensée *vivante* voulait dire pensée *courte !* Comme si la formation d'un être organisé n'était pas « vie » autant que celle d'un protozoaire !... Mais on ne fera jamais admettre ça à des protozoaires.

Et remarquons leur manie d'opposer la connaissance *vive* à la connaissance *de l'abstrait*. Comme si la connaissance *vive* d'une chose *abstraite*, ça n'existait pas. Comme s'il n'y avait pas des esprits qui « s'installent » dans l'abstrait au lieu de « tourner autour », tout comme d'autres font pour le concret, qui le « vivent », qui en « jouissent », qui s'unissent à lui dans son « être indécomposable » (1). Mais on ne fera jamais comprendre cela à des « visuels », à des gens que la moindre abstraction ennuie, à ces « esprits fins qui ne sont que fins et ne peuvent avoir la patience de descendre jusqu'aux premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde et dans l'usage ».

Enfin nous voudrions encore examiner deux autres prétentions de l'Intuition. La première, c'est la prétention qu'elle a, parce qu'elle connaîtrait les choses « dans leur mobilité », de

(1) « Quand on causait avec M. Hermite, jamais il n'évoquait une image sensible, et pourtant vous vous aperceviez bientôt que les entités les plus abstraites étaient pour lui comme des êtres vivants. Il ne les voyait pas, mais il sentait qu'elles ne sont pas un simple assemblage artificiel, et qu'elles ont je ne sais quel principe d'unité interne. » (H. Poincaré, *la Valeur de la science*, p. 32.)

les connaître « dans leur réalité ». « La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive... Nous rétablirions l'Intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel... etc. » Et encore : « Les philosophies échappent à la critique kantienne (c'est-à-dire cessent d'être relativistes) dans la mesure où elles sont intuitives. » Et encore : « Est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'absolu. » Cela, ce n'est pas l'un des moindres attraits de la doctrine : on va toucher de l'Absolu !... Or, admettons que vous êtes arrivés à connaître les choses « dans leur mobilité ». Comment connaîtrez-vous cette mobilité, sinon à travers votre esprit (devenu Intuition, c'est entendu) ? En quoi la connaîtrez-vous « comme réalité » ? Et si notre Intelligence « déforme » la réalité en l'immobilisant, qu'est-ce qui vous dit que votre Intuition ne la déforme pas en la mobilisant? Que savez-vous de la réalité, que savez-vous des « lignes intérieures de la structure des choses », et par quelle grossière réification

des concepts venez-vous lui essayer vos catégories mentales d'immobile ou de mobile ? Vous nous direz que c'est nous les réalistes, qui paraissons croire à une réalité hors de la connaissance ; que la réalité ne saurait être qu'une connaissance. Soit ; mais alors pourquoi plutôt la vôtre que la nôtre ?

L'autre prétention, c'est que par l'Intuition l'on s'élève au-dessus de l'état d'homme, on « transcende » la condition humaine. Ce qui revient à dire (et d'ailleurs on le dit) que la connaissance humaine, dans ce qu'elle a de proprement humain et dont elle est si fière — l'Intelligence (en particulier le concept, le principe d'identité) — est dans l'histoire de la Connaissance non pas un terme supérieur, mais plutôt un arrêt, un accident, un recul (1), et que l'Homme s'élève, non pas en cultivant ce mode proprement humain, mais au contraire en en sortant et en accédant à un mode qu'il partage avec les autres espèces (l'action du petit poulet qui brise sa coquille). Cela, c'est toute une table de valeurs,

(1) On ne cesse dans cette Philosophie d'humilier l'Intelligence, qu'on veut voir liée exclusivement à nos besoins « pratiques », « utilitaires », « corporels », « inférieurs »... C'est l'Intuition, paraît-il, c'est l' « action » qui est « désintéressée ».

toute une théorie du Surhomme. Peu neuve assurément, mais que M. Bergson, dans la « morale » qu'il prépare, saura certainement assaisonner d'images et habiller de semblants scientifiques. On peut prédire le plus violent succès à une morale qui compte comme clients assurés tous ceux qui veulent humilier l'Homme, soit qu'ils veuillent l'asservir, soit qu'ils veuillent se venger de n'avoir pu atteindre à cette forme du connaître qui fait sa caractéristique et son honneur (1).

(1) Dans une récente brochure (*la Perception du changement*, M. Bergson déclare qu'il existe au moins une classe de ces « privilégiés » qui se meuvent dans la *perception pure*, non souillée par ces « limitations », par ces « déformations » qu'implique l'Intelligence : ce sont les artistes ; ceux-là ne s'occupent, paraît-il, qu'à « élargir » leur perception, sans chercher à « s'élever au-dessus d'elle » (*loc. cit.*, p. 7 sqq)... On renonce à discuter devant de tels propos. Comme si l'artiste n'était pas *par excellence* celui qui déforme sa perception (même « élargie ») ; qui l'ordonne, qui y fait un choix, qui lui impose un sens ; comme si celui qui donne sa perception telle quelle, sans ordre, sans choix, sans « s'élever au-dessus d'elle », n'était pas, de l'aveu même de ceux qui l'en louent, le contraire d'un artiste !... Plus loin (*id.*, p. 13) on nous dit que l'artiste est celui « qui perçoit pour percevoir — pour rien, pour le plaisir ». Comme si celui-là n'était pas un *dilettante*, c'est-à-dire exactement le contraire d'un artiste !... C'est toujours la même impuissance à distinguer entre la fluidification de l'être et l'acte créateur.

III. — LES RÉSULTATS

Mais laissons la méthode, ou plutôt voyons-la dans ses résultats. Aussi bien M. Bergson nous avertit que, prise en elle-même, elle est incompréhensible et qu'il faut se décider à l'appliquer sans la comprendre... (*Év. créat.*, pp. 211 sqq.). Nous examinerons les deux principaux résultats — les deux principales connaissances d'une « mobilité » — qu'apporte M. Bergson : la perception du moi dans sa mobilité (ou « durée ») et la « signification de l'Évolution ».

1° *Perception du moi dans sa mobilité ou perception de la « durée ».*

Qu'est-ce que c'est que ce moi dans sa mobilité ou « durée » ? C'est, comme toujours avec M. Bergson, sous un seul et même mot, des choses fort différentes. Toutefois ces choses se

ramènent assez bien à celles que nous avons distinguées plus haut : la Force et la Continuité.

La « durée », c'est d'abord le moi en tant qu'il est une force, en tant qu'il est une « action et non pas une chose », une réalité « irréductible à l'espace immobile », un « ressort », une « tension », une « poussée », un « dynamisme interne », etc... — Que le moi soit une force, tout le monde l'accordera. C'est même une vérité peu neuve. Leibniz l'a jetée dans le monde savant et on peut dire que Maine de Biran l'a fait passer dans le domaine public. Mais ce qu'on accordera moins — et en cette affirmation-là M. Bergson est bien original — c'est que, pour percevoir cette force, il soit nécessaire d'entrer dans un état tout à fait particulier, de rompre avec les mœurs de la conscience ordinaire, de « nous saisir nous-mêmes dans la plus profonde totalité de notre être », de « détacher nos yeux de l'ombre qui nous suit pour rentrer en nous-mêmes », d'attendre un de ces « rares » instants où « une irrésistible poussée » fait éclater la « croûte extérieure » de nos états psychologiques, où « notre conception de la vie est l'équivalent de toute

notre expérience passée », etc., etc... La vérité, c'est qu'au contraire cette perception de notre moi en tant que force, c'est notre conscience dans ce qu'elle a de plus banal, de plus constant, de plus propre à tous ses instants, de moins extraordinaire, de moins particulier, parce que cette force qu'il s'agit de percevoir n'est autre chose que le fait par lequel l'esprit *retient son idée au lieu de la laisser échapper* (volonté), autrement dit n'est autre chose que le fait par lequel l'esprit *a* une idée, c'est-à-dire enfin autre chose que le fait par lequel nous *pensons*, par lequel nous *sommes*, dans ce que la connaissance ou existence a de plus essentiel, de plus propre à chacun de ses instants, de moins exceptionnel, de moins particulier. C'est encore par le plus noir des romantismes, qu'on vient investir d'une mystérieuse exceptionnalité le fait le plus général du monde et réserver aux états passionnels un caractère qui est commun à tous les faits psychologiques (1).

(1) Cette admirable idée que la pensée est essentiellement une force parce qu'elle implique l'action de « tenir ferme l'idée dans l'esprit et de l'empêcher de s'échapper » est de William James (du William James d'avant l'*Expérience religieuse* : Principles of psychology, chap. XXVI). Nous la dédions à ceux qui disent qu'il n'y a plus de place dans la Philosophie que pour de « petites vues fines », et que les

Cette volonté, ce moi en tant qu'activité, M. Bergson en fait le synonyme de *liberté* (car vous ne trouverez pas dans tout l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* d'autre critérium de la « liberté » de cet acte que le fait qu'il est un *acte* et non pas une *chose*) (1). Là-dessus on dit, et on laisse dire, qu'on donne une « théorie de la liberté », un « écrasement du déterminisme », une « réhabilitation de l'homme dans sa dignité », etc... Qui ne voit qu'on pratique ici la plus grossière des confusions sur le mot « liberté » ? Quel rapport y a-t-il entre cette liberté de l'acte *par rapport à la chose accomplie*, ce refus qu'il fait de supporter avec elle une commune mesure, d'entrer dans ses catégories, dans son langage, etc... et le fait par lequel cet acte *serait ce qu'il est par sa propre volonté et non par quelque déterminante extérieure à lui*

philosophes ne sauraient valoir que par leur « sensibilité ».

Pour Maine de Biran aussi (quoique pour d'autres raisons), la conscience du moi en tant que force est essentiellement la conscience *ordinaire*, celle de *tous les instants*. « Nous trouvons, dit-il, profondément empreinte en nous la notion de cause, ou de force, et ce sentiment n'est autre que *celui de notre existence même*, dont celui de l'activité est *inséparable*. »

(1) James a clairement vu que l'acte de la pensée n'est pas « libre » du fait qu'il est « acte » ; il pose nettement que, s'il le déclare libre, c'est par une affirmation surajoutée, dont il ne cache pas d'ailleurs qu'elle n'est chez lui que l'affirmation d'une préférence. (*Id.*, *ibid.*)

(commencement absolu), ce qui est la seule chose que de tous temps la philosophie et l'inquiétude morale aient appelé liberté ? De toute la discussion de M. Bergson, comme il le dit lui-même à ses adversaires, la vraie question de la liberté sort intacte.

Plus précisément, ce qu'on nous dit (*Essai*, pp. 125 et sqq.), c'est que l'acte est libre en tant qu'il émane du « moi fondamental » et qu'il échappe au « moi superficiel » (que créent une « éducation mal comprise », les habitudes de la vie sociale, les mœurs du langage, etc...). Or cet acte-là est « libre » *du moi superficiel* : c'est toute sa liberté. Reste à savoir si le « moi fondamental » qui constitue cet acte est, lui, libre ou déterminé. De cela, — qui est toute la question de la liberté, — M. Bergson ne souffle mot. Et c'est son droit ; mais alors qu'on soit plus modeste et qu'on ne crie pas à une « solution entièrement nouvelle du problème de la Liberté ».

C'est comme si on nous disait (qu'on nous permette cette comparaison vulgaire mais très clarifiante) : « Vous êtes libre quand vous quittez ce faux vous-même qui est votre vêtement. » — Je suis libre, dirai-je, *de mon vêtement*. Et voilà tout. *Mais ce qui reste de moi alors, cela*

est-il libre ? C'est toute la question. Et vous n'en dites rien (1).

Toutefois la discussion du déterminisme purement psychologique par M. Bergson mérite qu'on l'examine, au moins comme procédé. Elle consiste en substance à faire dire aux déterministes la phrase suivante :

La question est de savoir si, connaissant dès aujourd'hui tous les antécédents futurs, quelque intelligence supérieure pourrait prédire avec une absolue certitude la décision qui en sortira,

puis à montrer que la question n'a pas de sens parce qu'il n'y a aucun rapport entre des an-

(1) Cette idée que la plupart de nos actes sont plus ou moins automatiques et que l'acte proprement volontaire est une exception a déjà été soutenue par M. Ribot dans les *Maladies de la volonté* (encore qu'ici la volonté ne soit pas tout à fait celle qu'entend M. Bergson et qu'elle s'oppose, par exemple, à la passion) : « Si l'on compte dans chaque vie humaine ce qui doit être inscrit au compte de l'automatisme, de l'habitude, des passions et surtout de l'imitation, on verra que le nombre des actes purement volontaires, au sens strict du mot, est bien petit. Pour la plupart des hommes, l'imitation suffit ; ils se contentent de ce qui *a été* de la volonté chez d'autres, et, comme ils pensent avec les idées de tout le monde, ils agissent avec la volonté de tout le monde... La volonté est un accident heureux. » (Th. Ribot, *loc. cit.*, conlusion.) Mais au moins M. Ribot prend soin de dire (*Id.*, introduction) que cette volonté n'a rien à voir avec la liberté métaphysique.

técédents, lesquels sont évoqués en tant qu'actes *accomplis*, et une décision, laquelle est un acte *s'accomplissant* (remarquez l'habileté du mot « décision » : *action* de se décider) (1). — Le malheur c'est que les déterministes n'ont jamais prétendu prévoir la décision en tant qu'acte *s'accomplissant*, mais bien en tant qu'elle se traduira par un acte accompli, en quoi leur inconnue est donc parfaitement homogène à leurs données. C'est exactement comme si l'on disait aux mathématiciens (d'ailleurs M. Bergson l'insinue à tout instant) que, parce qu'ils se donnent les projections d'un point M d'une trajectoire sur deux plans, ils ne détermineront jamais la *force du mobile* en ce point. Mais ils ne cherchent pas ça; ils cherchent la projection du point M sur un troisième plan, de manière à compléter la connaissance — purement *extérieure* — qu'ils cherchent du point M; tout comme les déterministes cherchent, ayant les projections d'un acte sur certaines catégories de l'esprit, sa projection sur une dernière catégorie, de manière à com-

(1) Entre une « opération achevée » et l' « opération elle-même », entre une « chose » et un « progrès »; au fond entre un temps écoulé (antécédent) et un temps « qui s'écoule » (décision). [*Essai*, 3e partie, passim.]

pléter la connaissance — purement *extérieure* — qu'ils cherchent de cet acte... C'est toujours le même procédé : mettre les gens en échec parce qu'ils n'apportent point ce qu'ils s'épuisent à dire qu'ils n'ont jamais cherché. Aristote disait : il y a la critique, et puis il y a l'hypocritique (1).

Une autre habileté c'est de présenter le déterministe comme croyant à la possibilité d'une certitude *absolue* dans la prévision. M. Bergson sent bien en effet qu'avec celui qui s'en tient à une certitude probable il n'aura pas raison. Aussi insiste-t-il pour que le déterministe soit implacable dans ses prétentions :

Mais le déterministe va beaucoup plus loin : il affirme que la contingence de notre solution tient à ce que nous ne connaissons jamais toutes les conditions du problème ; que la probabilité de notre prévision augmenterait à mesure qu'on nous fournirait un plus grand nombre de ces conditions ; et qu'enfin la connaissance complète, parfaite, de tous les antécédents

(1) Cette crainte qu'on prenne la Force pour une chose capable *en elle-même* d'une mesure mathématique est vraiment extraordinaire chez M. Bergson. Tout le premier chapitre de l'*Essai* n'est pas autre chose que l'affirmation de cette idée que la sensation en tant que force (intensité) ne relève point, en tant que telle, de la catégorie du nombre (du plus grand et du plus petit), et qu'on ne lui applique ces catégories que parce qu'on la considère dans ses effets et non dans sa réelle nature. En vérité on s'en doutait.

sans exception aucune rendrait la prévision infailliblement vraie (1).

On devine que ce déterministe est vite exécuté. Le malheur c'est que depuis Taine, et parmi les gens qui pensent, ce déterministe qui croit à la possibilité d'une formule nécessairement éternelle, qui refuse à la nature le droit à l'imprévu et prend la biologie et la psychologie pour des sciences déductives, ce déterministe-là est un fantôme. L'un même des rares modernes que cite M. Bergson comme atteints d'une telle croyance (Huxley) est célèbre par son insistance à combattre l'idée que « la nature ne fait pas de saut ». (Huxley, *l'Évolution et l'origine des Espèces*, pp. 23, 27, 66, etc.) (2).

(1) *Essai*, p. 140. Cette attaque, justifiée dans une certaine mesure en 1890 par l'influence alors régnante de Taine, est maintenue par M. Bergson vingt ans plus tard et avec autant de force (*Ev. créat.*, pp. 41, sqq) alors qu'on cherche vainement où sont aujourd'hui les représentants, du moins accrédités, de la croyance qu'elle dénonce. D'ailleurs M. Bergson est obligé d'aller chercher ces représentants assez loin : Laplace, Du Bois-Reymond, (Huxley est cité sans référence). Comme si ces savants étaient en quoi que ce soit les inspirateurs de l'actuelle philosophie générale ; comme si surtout la récusation des mathématiciens en fait de sciences naturelles n'était pas un véritable dogme de la pensée actuelle.

(2) Ce livre de Huxley est à lire en entier comme preuve de la déformation que M. Bergson imprime à ses adver-

(Sur la doctrine évolutionniste et la Continuité, voir la note D.)

Enfin remarquons, à titre de renseignement sur l'âme bergsonienne, que les Bergsoniens ne se contentent pas de nier le déterminisme : ils le détestent. » On nous a enfin délivrés de ce *cauchemar déterministe*, » dit M. Ph. Millet (*loc. cit.*). Chaque fois que M. Bergson croit trouver une loi de la Science en défaut, il ne se contente pas de le dire ; visiblement il s'en réjouit (on pourrait aussi bien s'en attrister, n'est-ce pas ?) ; et il ne s'en réjouit pas, comme un Poincaré, parce qu'on va trouver une autre loi, il s'en réjouit parce qu'il y a échec de l'idée de loi... Par contre, il l'aime, il la caresse, il l'adore, cette idée de phénomène « libre », inclassé, inclas-

saires pour avoir raison d'eux. On y lit des choses comme celle-ci (p. 62) : « Les conditions qui ont déterminé l'existence des espèces sont des plus complexes et, de plus, en ce qui concerne la plupart d'entre elles, ces conditions dépassent la portée de nos connaissances... (Tout ce que Darwin a fait, c'est) : 1° s'appuyant sur l'observation et l'expérience, d'établir par induction certains grands faits; 2° de raisonner sur ces données ; 3° de vérifier la valeur du résultat de ses raisonnements en comparant les déductions qu'il en tirait avec les faits qu'il observait dans la nature. » Où est doncla prétention des rationalistes de « trancher absolument sur toutes choses » ? sinon dans quelques grimauds d'anticléricalisme qu'en vérité l'histoire de la pensée humaine a le droit d'ignorer.

sable, surtout « imprévisible ». Il a beau reconnaître que tout phénomène « contient sans doute une part de détermination », c'est l'autre seule qu'il aime — la part de « nouveauté » — c'est d'elle seule qu'il s'occupe... Horreur de l'idée de loi, passion de la surprise : c'est toute l'âme des enfants (1).

C'est une des gloires de l'esprit moderne d'avoir voulu, dans le naufrage de l'idée de loi *exprimable*, sauver l'idée de loi. On sait que pour la Science moderne une loi (fonction) dont il faudrait changer l'expression pour chacun de ses nouveaux points est tout de même une loi, l'idée de loi ne consistant plus qu'en l'idée d'une correspondance (exprimable ou non) entre deux grandeurs : en sorte qu'au regard de Dieu le monde, dans l'incohérence de ses états successifs, reste tout de même une loi. On peut dire que l'absence du besoin moral qui est au fond

(1) Voir à ce propos l'article cité de M. Bergson (l'« Intuition philosophique », nov. 1911). Ici, ce sont les philosophes qui valent surtout parce qu'ils ont d' « imprévisible », entendez de non dépendant des idées de leur temps. (Imprévisibilité encore toute relative, et qui revient au fond à les faire dépendre de leur race plutôt que de leur milieu.) Le fait est fort soutenable; mais là encore ce qui est curieux c'est le plaisir qu'on trouve à le constater, c'est l'horreur qu'on a pour la détermination.

de cette nouvelle notion de fonction, c'est l'essence même de l'âme bergsonienne.

Mais la « durée » est encore autre chose que le moi en tant que force. Elle est le moi en tant qu'il est essentiellement une chose *qui dure*, c'est-à-dire en tant que ses éléments ne sont pas des choses n'ayant pour elles que l'instantanéité mais des choses qui s'étendent sur un certain temps :

> Il n'y a pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. Notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, etc...

Or, ici, il faut distinguer.

Tant qu'on se borne à cette définition de la durée *sans y rien introduire d'infinitésimal*, rien de plus normal que la perception de cette durée. Il n'y a même pas d'autre perception du moi et là encore on ne voit pas en quoi, pour y parvenir, il faut torturer les mœurs de la conscience. M. Bergson nous dit encore que c'est cette durée, essentielle à l'élément de conscience, qui est proprement la mémoire. Rien encore de plus

vrai. Et tout cela est peu neuf. Déjà Leibniz disait dans une formule admirable : « Un corps est un esprit momentané ou un esprit sans souvenir. » Et RENOUVIER (*le Personnalisme*, p. 374) : « Un phénomène qui, en tant que représenté, ne s'étendrait pas sur un moment défini entre deux instants serait une apparition fuyante à laquelle ne conviendrait pas moins la négation que l'affirmation d'existence... Le moindre phénomène exige une durée, comme la moindre ligne une étendue. » Et encore (p. 370) : « On ne voit pas les psyschologues assez attentifs à cette vérité, que la mémoire, avant d'être la faculté de se souvenir des choses passées, est la connaissance que la conscience a d'elle-même en tant qu'elle ne s'évanouit pas à l'instant même où elle s'apparaît, — ce qui serait une façon nouvelle de ne point exister (1). »

Mais M. Bergson ne se borne pas à dire que l'élément de conscience dépasse l'instant : il incrimine la croyance que l'état de conscience reste identique à lui-même sur un temps si petit soit-il : « De chaque état pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le

(1) Le contraste de ce style philosophique avec celui de M. Bergson n'échappera à personne.

temps qu'il se produit. Pourtant un léger effort d'attention me révèlerait qu'il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout instant... La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement ». (*Év. créat.*, p. 2.) De même la transition brusque n'est qu'une illusion : « Si l'état qui *reste le même* est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge : la transition est continue... Où nous croyons apercevoir les « marches d'un escalier », il y a en réalité une « pente douce », etc... (*Id.*, *ibid.*) On ne peut pas s'y méprendre : ce que l'on vise ici, c'est le moi en tant qu'il progresse, non pas par différences *finies* si petites soient-elles, mais par *différences infiniment petites* et c'est *dans cette différence infiniment petite* qu'on veut nous apprendre à le percevoir. Il est clair que, si nous percevons cela, pour le coup nous percevrons du moi « mobile », du moi « fuyant », du moi « se faisant », du présent « incliné » sur l'avenir, et des états « s'entrepénétrant », et de « la multiplicité dans l'unité » et du temps qui « s'écoule » au lieu d'être écoulé, etc... : car le changement infinitésimal,

lui, est indétermination pure, contradiction pure, mobilité pure. Tout cela est bien tentant... Le malheur c'est que le changement infinitésimal est le modèle de l'*être de raison*, de l'être inventé par l'esprit pour ses besoins de logique, hors de toute perceptibilité, et que jamais conscience, — si ébauchée fût-elle, si évanescente, si inversée, si renversée, si violentée, — n'a perçu de son moi autre chose que des états *finis*, très peu longtemps les mêmes si l'on veut (continuité *physique*), mais bien *finis*... D'ailleurs, M. Bergson sent bien que ça n'ira encore pas tout droit cette perception du moi infinitésimal... Elle encore ne saurait durer que « quelques instants », très « rares », très « fugitifs »... Combien rares ! combien fugitifs ! autant que ceux où se laisse percevoir la quantité imaginaire, ou l'entropie, ou la modification virtuelle.

Après tout, M. Bergson perçoit peut-être son moi dans son changement infinitésimal... Hinton percevait bien la quatrième dimension (1).

(1) Nous visons aussi bien en tout ceci cette « continuité mouvante » du monde, cette « continuité indivisée » dont parle *Matière et mémoire*, toutes choses qui, paraît-il, ne sont point des inventions de l'Intelligence, mais sont des objets de *perception sensible*, d'*intuition immédiate* !... (Sur cette croyance que l'analyse infinitésimale est justement

Enfin nous ne saurions laisser cette « durée » sans parler d'un grand bluff dont elle est l'occasion. La durée, nous crie-t-on de toutes parts, c'est une « distinction profonde entre le temps et l'espace », c'est une « vue profonde sur l'hétérogénéité de ces deux ordres de faits que la Philosophie accouplait automatiquement comme des choses de même espèce », etc... On voit qu'il n'y a rien de tout cela. La « durée » n'est point du tout une distinction entre le temps et l'espace ; elle est une distinction *entre deux modes du temps* : entre le temps *écoulé*, qu'on déclare adéquat à l'espace, et qu'on appelle pour

une intuition des phénomènes *dans leur mobilité*, voir la note E.)

Sur ce que le moi soit changement essentiellement discontinu, et cela justement *parce qu'il est un acte*, citons encore Renouvier (*loc. cit.*, p. 371) : « ... On peut en appeler au sentiment intime du caractère du vouloir comme nettement opposé à l'idée de continuité mathématique de l'action. D'une part, en effet, un *acte* s'oppose à un *état* justement en ce qu'il ne signifie pas, comme l'état, la permanence, la *continuation* pure et simple, mais bien l'*initiative* ; de l'autre, l'effort ne se conçoit que comme formé d'une sorte de série de moments d'action pour se soutenir contre des tendances contraires. »

Quant à cette « entrepénétration des états de conscience », fort bien perceptible en effet, qui ne voit qu'elle est un effet de cette propriété de la conscience dite « conservation des traces », le ou les états de conscience précédents n'étant pas encore effacés quand se produit l'état suivant, *ce qui n'a rien à voir avec la « mobilité » d'aucun desdits états* ?

cela « spatial », *sans aucune espèce d'inférence sur la nature de l'espace*, et le temps *qui s'écoule*, lequel, lui, n'est pas adéquat à l'espace ; entre le temps *tout fait* et le temps *se faisant*, entre le temps *quantité* et le temps *qualité* (1). Quant à la différence profonde qu'il y a entre la nature du temps (*écoulé* ou *s'écoulant*) et la nature de l'espace, pas l'ombre d'une idée chez M. Bergson sur ce grave sujet métaphysique. Au surplus, voici vraiment une idée sur l'hétérogénéité du temps et de l'espace :

Chacun de nous a *un temps qui lui est propre* pour les accès et les intermittences de sa pensée. Il n'a ni le moyen d'en mesurer les durées, faute de leur connaître une unité de mesure, ni la possibilité de les

(1) « Le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace ? — Oui, s'il s'agit du temps écoulé. » (*Essai sur les données immédiates*, p. 168.) Notez que le temps *qui s'écoule* peut aussi bien se représenter adéquatement par de l'espace si on considère de l'espace qui *s'écoule* (la trajectoire *en train* de se faire), et c'est d'ailleurs ce que dira M. Bergson. — Au fond toute cette théorie de la durée et de son « incommensurabilité à l'espace » revient à cette pensée d'une banalité vraiment confondante, à savoir que le temps (comme toute grandeur continue, comme l'espace par exemple) implique d'une part des états finis et d'autre part des états infinitésimaux ou pure mobilité, et qu'avec les uns on ne recouvrira jamais les autres. Il est vrai qu'on prétend *percevoir* le temps infinitésimal, et cela c'est vraiment original.

rapporter aux phénomènes internes des autres consciences *dans le même temps*, d'une manière directe, ou sans recourir à l'observation de phénomènes externes qui *coexistent* avec les unes et les autres.

Ces derniers phénomènes sont ceux de l'expérience commune des choses représentées dans l'espace. Le temps est donc lié aux caractères essentiels de l'individualité, au *petit monde* que chacun est à soi-même, et il doit en être ainsi puisque la conscience du *moi* en est inséparable. L'espace, fonction générale de l'extériorité sensible, forme universelle donnée à l'*altérité* mutuelle des consciences, l'espace, en soumettant à notre observation et à notre vérification approximative certains mouvements périodiques, dans le cours desquels *nous supposons que le rapport de l'étendue parcourue au temps écoulé reste invariable*, nous fournit l'unité de mesure du temps sous l'aspect de l'unité de mesure de l'espace correspondant en ce *mouvement uniforme*. Grâce à ce procédé, que les hommes ont trouvé sans peine par l'observation de l'uniformité des principaux phénomènes célestes, le temps, si individuel et si variable en son siège réel, a pu se régler pour régler lui-même les relations sociales, la vie de communauté des hommes ; et, grâce à l'abstraction scientifique, la durée a reçu l'application du nombre par l'entremise de l'étendue, et le rapport de l'espace au temps, quoique quantités hétérogènes, l'une mesurable et l'autre non, est devenu intelligible. (Renouvier, *loc. cit.*, p. 371.)

On voit en passant que, contrairement à ce que dit M. Bergson, le temps *écoulé* est, tout aussi bien que le temps *qui s'écoule*, « hétérogène à l'espace (1) ».

Et nous voudrions examiner encore une autre distinction « profonde » de M. Bergson : c'est celle qu'il fait entre les phénomènes physiques et les faits de conscience et qui consiste à dire que les premiers présentent des répétitions, des retours de conditions semblables, tandis que les seconds n'en sauraient présenter parce qu'ici, le temps — la « durée » — faisant partie *intégrante* du phénomène, deux faits de conscience dont l'un est postérieur à l'autre sont *deux phénomènes différents*. (D'où l'illégitimité d'appliquer aux faits de conscience les mêmes méthodes qu'aux faits physiques.) — Comme s'il n'était pas évident que les faits physiques n'offrent des répétitions que dans l'état *simplifié* (abstrait) où les imagine la Science et que dans

(1) On trouvera encore une *vraie* distinction entre le temps et l'espace chez M. Ernest Mach (*la Mécanique, exposé historique et critique de son développement*, pp. 217, sqq). L'auteur pose la nature *psychologique* du temps, puis l' « impossibilité absolue de mesurer par le temps les variations des choses »... Ici encore le temps *écoulé* est aussi bien que l'autre incommensurable aux phénomènes spatiaux.

leur état *total* (concret) deux faits physiques sont, eux aussi, par cela seul que l'un est postérieur à l'autre, *deux phénomènes différents* ; comme si une pierre, dans son état *total*, dans sa *réalité*, n'était pas aujourd'hui et demain *deux phénomènes différents* ; comme si les transformations réelles de la matière n'étaient pas, elles aussi, irréversibles (1). Il est clair que si on considère les faits de conscience *dans leur état concret* et les faits physiques *dans l'état abstrait* où les envisage la Science, ces deux ordres de faits présenteront une différence « profonde » ; seulement cette différence profonde, elle est entre le *concret* et l'*abstrait*, elle n'est pas entre le *physique* et le *psychique*. Cela est si vrai que, lorsque M. Bergson considère les faits physiques, eux aussi, dans leur concrétion — dans la « durée », — il croit pouvoir assimiler leur développement à un développement psychique. Ce qui est peut-être excessif (2).

(Pour plus de détails voir la note F.)

(1) C'est incroyable ce qu'ils arrivent à dire en cette volonté sombre que la vie *seule* soit changement : « Un groupe d'éléments (matériels) qui a passé par un état peut donc toujours y revenir : c'est dire qu'il ne vieillit pas. Bref, un objet matériel n'a pas d'histoire. » (Gillouin.)

(2) *Évol. créat.*, le devenir et la forme, p. 323.

On voit à ce propos que dénoncer, comme le fait M. Bergson, que la Science ne considère pas les phénomènes dans la « durée » (*Év. créat.*, p. 42 et passim), cela revient tout simplement à dénoncer que la Science ne considère pas les phénomènes dans leur réalité concrète, mais dans une abstraction qu'elle en forme pour son usage. En vérité on s'en doutait... Mais ce qui est curieux, c'est la prétention qu'a M. Bergson de faire de la science avec du concret (1).

Enfin retenons cette volonté, vraiment singulière chez un savant, d'ignorer toute répétition de conditions. C'est la loi du poète :

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

Mais le chantre d'Eva n'avait pas la prétention de définir une méthode biologique.

(1) Plus généralement, de faire de la science avec ce qui est proprement négation de la science ; le concret, l'individuel, l'unique, l'inconceptuel, l'imprévisible, l'inexprimable... En vérité on ne peut s'empêcher de penser : « Pourquoi cette prétention de science ? Alors que si on se donnait simplement pour école de sentiment et d'amour on serait inexpugnable... » C'est que la flatterie du nom de science est grande. Il n'y a guère que les vrais savants qui en soient affranchis.

2° *Signification de l'Évolution.*

Il est bien entendu que ce qu'on nous promet ici c'est une signification de l'*acte* d'évolution, par opposition au *résultat* de cet acte (*Év. créat.*, Int., pp. 54, 393, passim) ; on a assez tancé l'adversaire parce qu'il ne donnait que le *résultat* et non pas l'*acte* ; et c'est une *signification* de cet acte, c'est-à-dire, non pas une *affirmation de son existence*, mais un essai de *caractérisation*, de *qualification*, d'*interprétation*, d'énonciation de *ce qu'il est*. Nous ne saurions trop le rappeler : l'Intuition n'est pas une école de foi, c'est un *instrument de connaissance*... Nous lisons l'*Évolution créatrice* de ce point de vue. Que trouvons-nous ? Que l'acte vital est (p. 269) « une réalité qui se fait à travers une autre (la matière) qui se défait », qu'il ressemble (pp. 103, 262) à « l'acte indivisible de la main traversant de la limaille de fer », qu'il est « comme un effort pour relever un poids qui tombe », qu'il est (p. 273) un « élan », qu'il est « exigence de réaction », « imprévisibilité », « liberté », « nouveauté », « indétermination », (p. 51) « incommensurabilité avec l'idée », (p. 262) « accroissement » (ici il est dit qu'on a avancé dans la connaissance

de cet acte), « progrès », (p. 270) « continuité de jaillissement », qu'il est « comme un large courant de conscience chargé d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénètrent », (p. 271) « un flux où l'entendement pratique des coupes instantanées », (p. 280) une « immensité de virtualités », un « empiétement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées », qu'il est (pp. 261, 281) comparable au « sentiment simple qui se cache derrière les lettres multiples qui composent un poème », etc., etc. (nous passons l' « action » qui est « comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes » et autres quincailleries qui font pâmer M. Gillouin). Or, nous le demandons — et nous demandons qu'on relise les passages cités en les replaçant dans le mouvement qui les porte, et mieux qu'on relise le livre entier du point de vue précis où nous sommes placés — : qu'a-t-on fait d'autre en tout cela que d'exprimer sous des formes variées et d'illustrer d'images cette seule et même idée, *que l'acte vital est un acte et qu'il n'est pas une chose?*

Qu'a-t-on fait d'autre, sous les espèces de « liberté », d' « imprévisibilité », d' « exigence de création », et d' « unité dans la multiplicité », et d' « incommensurabilité avec l'idée », et d'irréductibilité à l'espace, et d' « indivisibilité » et de « virtualité », et d' « entrepénétration », qu'a-t-on fait d'autre que *d'épuiser le contenu logique de l'idée d'acte en tant qu'elle s'oppose à l'idée de chose* (sans oublier naturellement de la confondre avec l'idée de continuité) ? En quoi en tout cela et pour si peu que ce soit a-t-on dit *ce que c'est* que cet acte d'évolution, en quoi et pour si peu que ce soit l'a-t-on *caractérisé* c'est-à-dire exprimé en fonction de quelque chose *qui ne soit pas lui*, de quelque chose *qui ne soit pas impliqué dans son appellation* ? En quoi en a-t-on donné l'ombre d'une explication, l'ombre d'une *signification* ? Qu'a-t-on fait d'autre que d'en affirmer l'existence et de piétiner fanatiquement dans cette affirmation ? En quoi a-t-on donné l'ombre d'une *connaissance*, et qu'a-t-on fait d'autre qu'un *acte de foi* (1) ?

(1) Nous refusons de voir une *caractérisation* de l'acte vital dans cette affirmation que « l'acte vital est de même nature que l'acte de conscience », affirmation purement gratuite et d'ailleurs franchement présentée comme telle. (« Tel est le caractère de notre évolution intérieure ; et tel

Est-ce à dire qu'un gros ouvrage comme l'*Évolution créatrice* ne contienne point quelque explication (nouvelle ou juste, ce n'est point ici l'affaire) sur l'Évolution de la vie, sur le Progrès des êtres ? Certes il en contient. Mais sont-elles l'explication promise, c'est-à-dire l'explication d'un *acte* d'évolution, d'un progrès *en train de se faire* ? C'est toute la question, n'est-ce-pas ? Or, prenons un exemple (*Év. créat.*, pp. 273-275) :

Maintenant, en quoi consiste le progrès du système nerveux lui-même ? En un développement simultané de l'activité automatique et de l'activité volontaire, la première fournissant à la seconde un instrument approprié. Ainsi, dans un organisme tel que le nôtre, un nombre considérable de mécanismes moteurs se montent dans la moelle et dans le bulbe, n'attendant qu'un signal pour libérer l'acte correspondant... L'organisme se comporte de plus en plus comme une machine à agir qui se reconstruirait tout entière pour chaque action nouvelle, comme si elle était de caoutchouc et pouvait, à tout instant, changer la forme de toutes ses pièces. Mais, avant l'apparition

aussi, *sans doute*, celui de l'évolution de la vie », *Év. créat.*, p. 52.) — On comprend après ce que nous venons de dire l'indulgence de M. Bergson pour ceux qui prennent les mots pour des explications. « Sans doute, dit-il (*Ev. créat.*, p. 45), le « principe vital » n'explique pas grand' chose... » Que dites-vous de « pas grand' chose » ?

du système nerveux, avant même la formation d'un organisme proprement dit, déjà dans la masse indifférenciée de l'Amibe se manifestait cette propriété essentielle de la vie animale. L'Amibe se déforme dans des directions variables ; sa masse entière fait donc ce que la différenciation des parties localisera dans un système sensori-moteur chez l'animal développé. Ainsi, etc...

Qu'a-t-on fait d'autre ici que de prendre un *état* de la vie (notre organisme) puis un autre *état* (l'Amibe) et de caractériser leur différence ? Qu'a-t-on caractérisé d'autre, sous le nom de *progrès* du système nerveux, qu'une différence d'*états*. *Tout comme Spencer*. En quoi a-t-on caractérisé l'*acte* de ce progrès, la chose *en train de* progresser, le mouvement en *dehors de ses résultats* ? Ce qu'on avait promis, enfin (1).

Autre exemple (p. 281) :

Au plus bas degré de l'échelle des organismes nous

(1) On croira nous confondre en faisant remarquer que ces *états* (notre organisme, celui de l'Amibe) sont parfaitement présentés ici en tant que *mouvement*, en tant que *tendance*, en tant que *volonté*, etc... Mais quelle identité y a-t-il entre le mouvement qu'*est* une forme vivante et le mouvement par lequel cette forme *passe à une autre forme*, ce qui est le vrai mouvement qu'on nous a promis (mouvement d'*évolution*) ? Au surplus, pour inviter l'esprit à considérer le mouvement qu'*est* une forme vivante, on n'avait pas attendu M. Bergson : la physiologie, ça existe.

trouvons déjà de véritables associations, les colonies microbiennes, et dans ces associations, s'il faut en croire un travail récent, la tendance à s'individuer par la constitution d'un noyau. La même tendance se retrouve à un échelon plus élevé, chez ces Protophytes qui, une fois sortis de la cellule-mère par voie de division, restent unis les uns aux autres par la substance gélatineuse qui entoure leur surface, comme aussi chez ces Protozoaires qui commencent par entremêler leurs pseudopodes et finissent par se souder ensemble. On connaît la théorie dite « coloniale » de la genèse des organismes supérieurs. Les Protozoaires constitués par une cellule unique, auraient formé, en se juxtaposant, des agrégats, lesquels, se rapprochant à leur tour, auraient formé des agrégats d'agrégats : ainsi, des organismes de plus en plus compliqués, de plus en plus différenciés aussi, seraient nés de l'association d'organismes à peine différenciés et élémentaires. Sous cette forme extrême, la thèse a soulevé des objections graves... Mais il n'en est pas moins vrai que les choses se passent *comme si* tout organisme supérieur était né d'une association de cellules qui se seraient partagé entre elles le travail. Très probablement, ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association ; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voie de dissociation. Mais ceci même nous révèle, dans la genèse de l'individu, une hantise de la forme sociale, comme s'il ne pouvait se développer qu'à la condition de scinder sa substance en éléments ayant eux-mêmes une apparence d'indi-

vidualité et unis entre eux par une apparence de sociabilité. Nombreux sont les cas où la nature paraît hésiter entre les deux formes, et se demander si elle constituera une société ou un individu : il suffit alors de la plus légère impulsion pour faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Si l'on prend un Infusoire assez volumineux, tel que le Stentor, et qu'on le coupe en deux moitiés contenant chacune une partie du noyau, chacune des deux moitiés régénère un Stentor indépendant ; mais si l'on effectue la division incomplètement, en laissant entre les deux moitiés une communication protoplasmique, on les voit exécuter, chacune de son côté, des mouvements parfaitement synergiques, de sorte qu'il suffit ici d'un fil maintenu ou coupé pour que la vie affecte la forme sociale ou la forme individuelle. Ainsi, dans des organismes rudimentaires faits d'une cellule unique, nous constatons déjà que l'individualité apparente du tout est le composé d'un nombre *non défini* d'individualités virtuelles, virtuellement associées. Mais, de bas en haut de la série des vivants, la même loi se manifeste. Et c'est ce que nous exprimons en disant qu'unité et multiplicité sont des catégories de la matière inerte, que *l'élan vital* n'est ni unité ni multiplicité pures, et que si la matière à laquelle il se communique le met en demeure d'opter pour l'une des deux, son option ne sera jamais définitive: il sautera indéfiniment de l'une à l'autre. L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualitée et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie.

Ici encore qu'a-t-on fait d'autre — dans la mesure où l'on a *expliqué* quelque chose — que de prendre des *états* de la vie (les colonies microbiennes, les Protophytes, les Protozoaires, le Stentor en divers *états*) et d'exprimer un rapport entre ces états (accroissement de la tendance simultanée à l'association et à l'individuation ; chose d'ailleurs peu nouvelle) ? Qu'a-t-on fait d'autre que de « rapprocher de l'évolué » ? *Tout comme Spencer*. Je sais bien qu'on nous a dit une *hantise* qui se passe dans la *genèse* de l'individu, et aussi ce qu'est la *virtualité* de la cellule unique, et aussi que cette tendance simultanée à l'individuation et à l'association c'est l'*élan vital* lui-même. Qui ne voit qu'on n'a fait que traduire en langue métaphysique et porter au compte de la *mobilité pure* — avec les coups de pouce nécessaires (que dites-vous par exemple du : « Ainsi nous constatons déjà... » après l'expérience du Stentor ?) — les caractères qu'on a trouvés à une différence d'*états* ?

En résumé, et pour revenir à la prétention de cette philosophie de « connaître le *se faisant* » : dans la mesure où il s'occupe du « se faisant », M. Bergson *n'explique rien* ; et dans la mesure où il explique quelque chose, il *s'occupe du tout*

fait. En vérité, on s'y attendait. Cela dit, nous n'empêcherons pas les gens de croire qu'on leur a donné la lune, ni M. Bergson d'exploiter leur crédulité.

*
* *

Et maintenant il est entendu que nous ne méconnaissons pas l'archipel de « vues fines » qu'est l'œuvre de M. Bergson, de fuyances suggestives, d'évanescences brillantes, de faillites lumineuses, d'avortements radiants..., et non plus l' « atmosphère » de cette œuvre, ni son « actualité », ni la « *tendance* philosophique » — parfaitement nette — qu'elle manifeste (1). Ce que nous voulions montrer c'est que, pour ce qui est d'apporter — comme on nous le raconte — une « philosophie », en tant qu'une philosophie c'est, en son moindre sens, une *pensée qui se tient* (et une philosophie sur l'excellence qu'il peut y avoir pour la pensée à ne se tenir point doit être, comme une autre, une pensée qui se tient; *une philosophie de l'incohérence n'a pas à être une incohérence*), M. Bergson n'apporte rien. Faisons mieux et disons que, par cette extraordinaire

(1) Sur la nature de cette tendance, voir la note G.

impuissance que nous avons montrée à tenir son idée, à retenir ce qu'il a posé, à maintenir le sens sous le mot, par son incroyable facilité à tomber dans l'idée qui vient et à lâcher celle qu'il annonce, en un mot par cette espèce de labilité congénitale qui caractérise toute sa manière, M. Bergson — véritable élixir de l'esprit dit de finesse — nous semble réaliser un des plus rares degrés que puisse atteindre chez le mâle l'absence d'esprit de système ou de consistance mentale. Cela dit, on est libre de trouver l'esprit de finesse supérieur à l'esprit de système, de le trouver seul grand, seul beau, seul important... ; seulement, ce que nous demandons alors, c'est qu'on l'honore *comme tel* et qu'on ne vienne pas, par la livrée des honneurs qu'on lui rend, tâcher à le faire passer pour puissance constructive. Qu'on trouve M. Bergson admirable précisément pour cette perpétuelle contradiction qu'est sa pensée, pour son essentielle liquidité, pour son incapacité de « se figer » en idée nette, pour sa « fluence », pour son inconsistance, pour sa fidélité à l'inconsistance, rien de mieux ; mais alors qu'il soit entendu que c'est là ses valeurs, et qu'on ne vienne pas, en nous parlant de sa « doctrine » ou d'une « philosophie nouvelle » ou d'un « principe de rénovation inté-

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

grale pour la Philosophie », et de la « solidité de la construction » et de son « austère beauté » (Le Roy), ou d'une philosophie « qui demeurera dans l'Histoire parmi les cinq ou six grandes philosophies » (Péguy), ou d'un « génie qui vient apprendre à ses contemporains à mettre de l'ordre dans leurs idées » (Sorel), ou d'ouvrages « dont l'importance historique égale celle de la *Critique de la raison pure* » (Chaumeix), ou de « la plus grande philosophie que la France ait eue depuis Descartes (1) et l'Europe depuis Kant » (Gillouin), poser une parité entre cette nombreuse impuissance et les plus hauts produits de la force de l'esprit. En un mot, et nous inspirant d'un penseur cher à nos adversaires, ce que nous demandons c'est qu'on respecte la distinction entre les esprits « forts et étroits » et les esprits « amples et faibles ». Nous sommes tout prêts à accorder que les esprits forts sont étroits; qu'on nous accorde que les esprits amples sont faibles. M. Bergson, esprit éminemment ample, est un esprit éminemment faible. Qu'on lui rende à la fois les honneurs de l'ampleur et ceux de la faiblesse (2).

(1) Notez qu'elle a eu Comte et Renouvier.

(2) En relisant cette page, nous nous persuadons que c'est le désir d'accorder quelque chose à l'adversaire qui nous

Enfin ce qui se réveille avec le Bergsonisme, ce qui reprend confiance, ce qui s'arme de nouveau, c'est l'éternelle prétention des mystiques d'être *en même temps* des docteurs, c'est l'éternelle prétention de ceux qui adorent d'être en même temps ceux qui comprennent, c'est l'éternelle prétention de ceux qui agissent d'être en même temps (1) ceux qui expliquent. Nous ne cesserons de le dire : s'il est parfaitement vrai que « connaître n'est pas vivre », réciproquement *vivre n'est pas connaître ;* s'il est parfaitement vrai qu' « avec des *points de vue* nous ne ferons jamais une *chose* », réciproquement avec des *choses* vous ne ferez jamais un *point de vue* : s'il est incontestable que « nous qui *regardons* la ligne décrite par le mobile, nous ne *sommes* pas cette ligne », réciproquement vous qui êtes *devenus* cette ligne, *vous ne pouvez plus la voir* ; s'il est incontestable que notre raison reste nécessairement « à l'extérieur des choses », non moins nécessairement votre « installation à

fait proclamer l'esprit « ample » de M. Bergson. La vérité, c'est que rien n'est moins ample que cet esprit, rien n'est plus monotone, plus monomane, plus hypnotisé sur un unique point, plus ressasseur de la même chose, plus apparemment incapable de diversité et de renouvellement : les esprits faibles et étroits, ça existe.

(1) Et *en tant que tels.*

l'intérieur des choses » a rompu tout commerce avec la raison. Donc aimez, étreignez, croyez, sentez, vivez; soyez des saints, des héros, des poètes; ayez avec les choses des communions intimes, instantanées, totales, et des fusions, des effusions, des confusions que nous n'aurons jamais; bien mieux, *soyez* les choses, *soyez* l'action, *soyez* la vie; tout ça on vous l'accorde; c'est votre part; elle est sublime; elle n'est qu'à vous; on ne le dira jamais assez; toute la faute de nos pères a été de vous le nier. Seulement, dès que vous vous mêlez d'émettre l'ombre d'une *idée,* nous vous arrêtons. Au surplus, nous vous bloquons dans vos principes. Notre connaissance, dites-vous, est la vraie; seulement, pour ce qui est d'une suite d'idées claires, par essence même elle en est incapable. C'est votre propre aveu. Nous sommes décidés à en abuser.

1912.

NOTES

NOTE A

IDÉES ET ÉMOTIONS PHILOSOPHIQUES

Tout ce que nous disons sur la prétention dogmatique de cette philosophie revient à dire encore que M. Bergson prétend avoir des *idées* philosophiques et non pas seulement des *émotions* philosophiques.

Précisons cette distinction :

Une *idée* philosophique, c'est l'énonciation d'un rapport entre des termes philosophiques. « L'idée de Dieu n'est pensable que par rapport à l'idée du monde » (Renouvier), voilà une idée philosophique. « La vie est une tendance à l'individuation » (Schelling), voilà encore une idée philosophique. « L'espace est la condition de la possibilité des phénomènes et non point un concept empirique dérivé d'expériences antérieures » (Kant), voilà une idée philosophique.

Une *émotion* philosophique, c'est une émotion causée par l'idée de phénomènes très généraux :

> Les larmes et le sang arroseront ta cendre,
> Et tu rejailliras de la nôtre, ô forêt !

voilà une émotion philosophique. « Il y a de la grandeur dans une telle manière d'envisager la vie et ses diverses puissances, animant à l'origine quelques

formes ou une forme unique sous un souffle du Créateur » (Darwin), voilà encore une émotion philosophique. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye », voilà le typede l'émotion philosophique (1).

Cette distinction sera mal reçue : elle empêcherait une foule de discussions interminables ; par exemple de savoir s'il y a « plus de philosophie » dans Gœthe que dans Kant. Tout le monde conviendrait qu'il y a plus d'*idées* philosophiques dans Kant et plus d'*émotions* philosophiques dans Gœthe. Et ce serait fini.

La notion d' « *idée* philosophique » est très impopulaire auprès des gens du monde : c'est là une forme de la haine très naturelle qu'ils ont contre toute prétention de tourner en science ce qui est un objet de causerie facile et agréable (critique littéraire, histoire, psychologie...) (2).

(1) Voici une admirable *émotion* philosophique :
« La nécessité absolue est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, quelque horriblement sublime qu'on la dépeigne, ne frappe pas à beaucoup près l'esprit de tant de vertige... On ne peut ni se défendre de cette pensée ni la supporter : qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dit en quelque sorte à lui-même : je suis d'une éternité à l'autre, rien n'existe hors de moi que par ma volonté ; *mais d'où suis-je donc?...* » (Kant).

(2) On peut compter aussi comme *émotions* philosophiques, bien plus que comme *idées*, ces idées-impressions, jetées à la volée, sans preuve, sans précision, sans organisation, comme on en trouve dans maint littérateur dogmatique... Sur cette distinction entre les idées-impressions et les idées, en matière de critique littéraire par exemple, citons un écrivain peu suspect de trop de complaisance aux

Cette haine de l'*idée* philosophique s'exprime en divers modes :

Les uns déclarent que les idées philosophiques, telles qu'on vient de les définir, n'existent pas ; que les « termes » philosophiques, entre lesquels on énonce un rapport, impliquent toujours un postulat sur la nature des choses qu'ils sont tous teintés des préjugés inconscients propres à leur époque, etc... Cela est vrai ; mais cela est vrai aussi de toute espèce d'idée sur des termes généraux. Qu'on accorde à une idée philosophique la même valeur — toute relative — qu'à telle théorie physique ou biologique, nous n'en demandons pas davantage.

Les autres observent que la plupart du temps ces « termes philosophiques », entre lesquels s'énoncent ces « rapports », ne sont pas proprement « définis ». Cela est vrai. Mais cela n'empêche pas qu'ils le sont chez certains et surtout cela ne prouve pas qu'ils ne peuvent point l'être. Au surplus, nous sommes tout prêts à dire que les vraies idées philosophiques sont fort rares, à travers toute l'Histoire, et que la plupart des choses qui se donnent pour telles ne sont qu'une pédantesque inanité.

distinctions tranchées : « Geoffroy, dit M. Jules Lemaître, a déjà, en critique, des vues plus nettes que Fénelon ou que Perrault ; mais ce ne sont toujours que des « vues »... Il n'a pas l'imagination constructive des critiques philosophes... C'est autre chose d'avoir, comme lui, des « vues » éparses, ou de les lier fortement en un vaste système, qui nous montrera, sous un aspect rajeuni, des œuvres que nous connaissions ; qui nous révélera, entre les hommes et les œuvres, ou entre les genres, ou entre les époques littéraires, des rapports et des liaisons jusque-là insoupçonnés... » (*Impressions de théâtre*, X, p. 270.)

D'autres refusent de considérer la philosophie — du moins moderne — en tant qu'idées parce que sur ce sujet, disent-ils, il ne saurait plus y avoir d'idées nouvelles. Bon moyen de se dispenser d'examiner, sans renoncer d'ailleurs à juger. Toutefois il semble bien qu'il n'y ait plus place aujourd'hui pour des idées nouvelles qu'en une philosophie assez modeste et que, pour ce qui est des grands problèmes métaphysiques et des positions possibles de l'esprit par rapport à eux, tout en effet soit dit. On aimerait seulement que ceux qui savent si bien à l'occasion s'armer de cette vérité ne l'oubliassent point si souvent, et qu'en particulier ils ne se fissent point tant prier pour reconnaître que leur métaphysique « nouvelle » n'est qu'un tissu de banalités.

D'autres déclarent enfin que les idées philosophiques, si elles existent, ne les intéressent pas : l'émotion seule les touche... Avec ceux-là au moins on va s'entendre : ils prendront l'émotion et nous laisseront l'idée... Erreur ! vous n'avez pas plutôt posé ce partage qu'ils réclament les idées : leur Dante, leur Shakspeare, leur Nietzsche ont des *idées*, de vraies idées, les seules idées... C'est que, s'ils méprisent l'idée, ils ne sont pas arrivés encore à mépriser le prestige qui s'attache à son nom (1).

(1) C'est encore une manière de refuser aux philosophes l'intérêt de ce qu'ils énoncent que de dire avec M. G. Sorel (*Revue métaphysique et morale*, sept. 1910) : « Une philosophie ne vaut que par les résultats qu'elle provoque indirectement. » Comme s'il n'y avait pas des philosophies qui valent par leurs résultats directs, par leurs affirmations propres. Admirez encore une fois cette volonté que les gens ne vaillent *jamais* par ce qu'ils disent. Cette volonté a ses raisons.

Un des hommes qui se sont le plus distingués ces derniers temps dans la haine de l'idée philosophique est Sainte-Beuve. Qui ne sent, par exemple, dans le passage suivant, une mauvaise humeur *de principe* contre la prétention scientiste des philosophes : « Nul en son temps n'a plus spirituellement que lui (La Fontaine) réfuté Descartes et les Cartésiens sur l'âme des bêtes, et sur ces prétendues machines que ce philosophe altier ne connaissait pas mieux que l'homme qu'il se flattait d'expliquer aussi » (1). Surtout l'on sait son irritation contre la prétention des philosophes d'écrire une langue idéologique, osant se passer de « couleur », d' « ornement », d' « agrément littéraire » (voir, par exemple, son jugement sur les Éloges académiques de Condorcet). On nous permettra de citer sur ce Sainte-Beuve particulier le jugement d'un philosophe :

Sainte-Beuve jugé par Renouvier. — « On comprend bien l'aversion que le commun des *gendelettres* témoigne pour la philosophie. Elle ressemble chez certains à de la haine. L'insuffisance de leurs études et l'influence de l'imagination, source unique de ce qu'ils ont de talents, en raison de leurs succès de *forum*, expliquent assez, chez eux, en ne leur supposant qu'une dose ordinaire de frivolité mondaine, le mépris auquel on est trop souvent porté pour les choses qu'on ne connaît pas et auxquelles on n'est point propre.

« Un critique célèbre du siècle dernier a manifesté, dans tous ses écrits, cette aversion. Cependant, il est aisé de voir à l'intelligence rare qu'il montre des questions et à l'habileté qu'il met à n'en trahir nulle part l'ignorance par son langage, tout en s'abstenant d'en donner son opinion,

(1) *Causeries du Lundi*, VII, 527. Et ailleurs (*Id.*, II, 180) : « Il pensait encore que Descartes, ce soi-disant nouvel inventeur de la vérité, etc... » Voir aussi VI, 375.

que ni l'incapacité ni la frivolité ne sont les raisons de son parti pris de s'enfermer dans la littérature pure; et la finesse; la pénétration, — l'élévation des sentiments quelquefois — dont il fait preuve dans l'analyse des caractères ou des œuvres des écrivains éminents (nonobstant la bassesse et la platitude de son humeur propre) nous font un sujet d'étonnement du reproche qu'il lui arrive d'adresser à quelques penseurs d'avoir gâté leur style et diminué leur vrai mérite, en cherchant à préciser ou éclaircir leurs doctrines et usé pour cela des termes exigés par l'exactitude de l'analyse et par l'expression positive de l'idée. N'est-ce pas là une façon de recommander le goût du frivole ? » (*Pensées et réflexions de Charles Renouvier*, publiées par L. Prat).

NOTE B

SUR LA CRITIQUE DU PARALLÉLISME PSYCHO-PHYSIOLOGIQUE PAR M. BERGSON

Nous voudrions montrer que cette critique — la « clef de voûte de l'édifice bergsonien, l'écrasement définitif du matérialisme » (T. de Visan) — repose tout entière sur une équivoque.

Le principe de cette critique consiste à soutenir que, dans la proposition : « L'état cérébral implique l'état psychologique, » on passe subrepticement et dans la même phrase de la notation *réaliste* à la notation *idéaliste*, l'« état cérébral » signifiant une *chose* tandis que l'« état psychologique » signifie l'*idée* d'une chose ; et que, si l'on exprime cette proposition en restant fidèle, comme on le doit, à une seule et même notation — l'idéaliste, par exemple — elle devient une contradiction :

La thèse du parallélisme (dans l'hypothèse idéaliste) consistera à soutenir que nous pouvons, une fois en possession de l'état cérébral, supprimer par un coup de baguette magique tous les objets perçus sans rien changer à ce qui se passe dans la conscience, car c'est cet état cérébral causé par les objets, et non pas les objets eux-mêmes, qui détermine la perception consciente. Mais comment ne pas voir qu'une proposition de ce genre est absurde dans l'hypothèse idéaliste ? Pour l'idéalisme, les objets extérieurs sont des images et le cerveau est l'une d'elles. Il n'y a rien de plus dans les choses mêmes que ce qui est étalé ou étalable dans l'image qu'elles présentent. Il n'y a donc rien de plus dans un chassé-croisé d'atomes cérébraux que le chassé-croisé de ces atomes. Puisque c'est là tout ce qu'on a supposé dans le cerveau, c'est là tout ce qui s'y trouve et tout ce qu'on en peut tirer. Dire que l'image du monde environnant sort de cette image, ou qu'elle s'exprime par cette image, ou qu'elle surgit dès que cette image est posée, ou qu'on se la donne en se donnant cette image, serait se contredire soi-même, puisque ces deux images, le monde extérieur et le mouvement intracérébral, ont été supposées de même nature, et que la seconde image est, par hypothèse, une infime partie du champ de la représentation alors que la première remplit le champ de la représentation tout entier (1).

Or, il est clair que les deux « images » dont il est question dans cette dernière phrase, et qui « ont été supposées *de même nature* », n'ont été supposées telles que par M. Bergson et pour les besoins de sa cause. Qui ne voit en effet que, lorsqu'on parle au commencement de cette phrase de « l'image du monde environnant », on parle de l'image de ce monde *dans le*

(1) « Le parallélisme psycho-physiologique », *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1904. M. Bergson conclut : « Formulée dans une langue rigoureusement idéaliste, la thèse du parallélisme se résumerait donc dans cette proposition contradictoire : *la partie est le tout*.

cerveau, c'est-à-dire de la représentation d'un objet *dans un autre* (image étant pris ici en un sens *physique* ou *réaliste*), tandis que, lorsqu'on dit que le cerveau, ou le mouvement intracérébral (comme aussi le « monde extérieur » dans les phrases précédentes) sont des « images », on exprime que l'existence de ces choses — comme de toutes choses — est purement conceptuelle (image étant pris ici en un sens *métaphysique* ou *idéaliste*) ?

Pour nous faire mieux comprendre, nous dirons que la critique de M. Bergson revient à ceci : « Les objets qui sont dans ma chambre sont des images ; la glace qui est au-dessus de la cheminée n'est que l'une d'entre elles. Comment l'image de ces objets serait-elle contenue dans cette glace, qui n'en est qu'une partie ? » On voit assez le jeu qu'on fait sur le mot « image » (1).

Plus précisément, voici le détail de ce merveilleux tour de main : on prend la proposition paralléliste « le cerveau (ou le mouvement intracérébral) contient (ou suscite) l'image du monde extérieur » ; par une subite rigueur idéaliste on y remplace « le cerveau » par « l'image du cerveau », puis on feint de prendre « l'image du monde extérieur », qui est au second membre, pour une expression idéaliste. Dès lors il y a commune mesure, la partie ne saurait contenir le tout, être le tout, etc...

On voit que la confusion des deux notations, que

(1) Même jeu sur le mot « représentation », quand M. Bergson dit (*ibid.*) : « les mouvements intérieurs du cerveau, représentations parmi des représentations, n'ont donc pas à susciter les autres représentations, puisque les autres représentations sont données avec eux, autour d'eux. » Ils ont à les susciter, dirons-nous, en tant que représentations *dans le cerveau*.

M. Bergson veut voir dans la proposition paralléliste, c'est lui qui la crée en imposant au mot « image du monde extérieur » un sens idéaliste. La proposition initiale est parfaitement homogène et tout entière *réaliste :* le cerveau, qui est une *chose*, contient l'image du monde extérieur, laquelle est aussi une *chose*. Si on veut la traduire « dans une langue rigoureusement idéaliste », il faut en traduire *les deux termes* en cette langue, et non le premier seulement, et dire : le cerveau, qui est une *image*, contient l'image du monde extérieur, laquelle est aussi une *image*, non pas en tant qu'image (physique) du monde extérieur dans le cerveau, mais en tant qu'*image de ce fait physique* (1). Ainsi traduite, la proposition paralléliste, s'il est possible qu'elle soit fausse, n'est point absurde.

Tout cela revient au fond à cette confusion, pour ainsi dire constante chez les métaphysiciens, qui est de confondre sous le nom d'*idées des choses* (ou « images » des choses) le fait par lequel les choses n'existent qu'en tant que pensées (idéalisme) et le fait par lequel les choses sont pensées *par l'une d'entre elles*. Cette confusion, — qu'un Spinoza voulait évidemment prévenir (bien qu'il y soit tombé comme les autres) quand il disait qu'il n'y a aucune ressemblance entre l'Intelligence de Dieu et celle de l'Homme, — cette confusion nous semble constituer la base du livre

(1) Ce qui embrouille tout, c'est le choix du mot « image » pour exprimer le fait idéaliste, véritable coup de génie de l'obscurantisme. Au lieu d' « image » mettons « être conceptuel », tout devient distinct : le cerveau, qui est un être conceptuel, contient l'image du monde extérieur, qui est, elle aussi, un être conceptuel.

de *Matière et mémoire*. On y confond constamment sous le même nom de *perception* : 1° le fait par lequel les choses n'ont d'autre existence que d'être des choses perçues, des « images », *cela en dehors de toute personnalité percevante* (1) ; et 2° le fait par lequel ces images sont perçues *par l'une d'entre elles*, « s'agrègent » *par rapport à l'une d'entre elles* comme centre (qui est mon corps, mon cerveau, mon moi) (2). C'est sur cette confusion que se fonde toute l'attaque contre la théorie de la représentation et toute la théorie qu'on veut mettre en sa place. Qu'on examine, par exemple, le passage suivant (*Matière et mémoire*, p. 28) :

Vous nous aviez montré les images extérieures modifiant les nerfs, propageant leur influence dans le cerveau. Allez jusqu'au bout. Le mouvement va traverser la substance cérébrale et s'épanouira alors en action volontaire. Voilà tout le mécanisme de la perception. Quant à la per-

(1) C'est bien cette perception impersonnelle le point de départ de *Matière et mémoire* tel que le comprennent les grands initiés. « Le monde réel... est l'immense réservoir d'images où puisent à même mes yeux et chacun de mes sens. *Je pars de lui, non de moi.* » [P. L. Couchoud, « Une métaphysique nouvelle », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1902.] Quant à ce monde, perception impersonnelle, — « continue et indivisée, » dit M. Bergson, — c'est, au fond, l'Idée universelle de Hegel ou encore l'attribut divin de la Pensée, en tant qu'il est infini et non déterminé dans des individus. C'est effrayant de voir comme les « grandes idées » métaphysiques sont peu renouvelables.— C'est aussi cette perception impersonnelle la « survie » que M. Bergson promet à ses auditeurs de *Foi et Vie*. Heureusement pour lui, ils ne s'en aperçoivent pas.

(2) Voici qui fait toucher du doigt cette distinction : « Ma perception, à l'état pur, et isolée de ma mémoire, ne va pas de mon corps aux autres corps; elle est *dans l'ensemble des corps*, d'abord, puis peu à peu se limite et *adopte mon corps pour centre.* » (*Matière et mémoire*, p. 53.)

ception même, en tant qu'image, vous n'avez pas à en retracer la genèse, puisque vous l'avez posée d'abord; puisque, en vous donnant le cerveau, en vous donnant la moindre parcelle de matière, vous vous donniez la totalité des images...

Cette perception-image, que vous vous étiez donnée du fait que vous vous donniez le cerveau, du fait que vous vous donniez « la moindre parcelle de matière », ce n'est pas autre chose que le monde en tant que vous le posez comme un ensemble d'images et non de choses, *cela en dehors de toute personnalité percevante.* Or, qu'est-ce que cette image a de commun avec l'image qui accompagne le mécanisme cérébral que vous décriviez, image d'un objet *dans un autre objet* (d'une « image » dans une autre « image », si vous voulez) et dont vous montrez par le ton de votre phrase que vous sentez bien que c'est là la chose à expliquer. Vous confondez l'image du monde *agrégée par rapport à une image centrale* (le cerveau) avec le monde en tant qu'il est une image *en dehors de tout centre d'agrégation,* et posé comme image par pure notation idéaliste. Bien mieux! vous l'expliquez, cette image du monde par rapport au cerveau, *par cela même* et *par cela seul* que vous l'identifiez à cette primordiale notation idéaliste du monde. En vérité on se demande pourquoi vous vous mettez en frais d'explications ultérieures pour cette perception personnelle, avec vos théories de la « limitation », de la « sélection » des images, etc..., car dès maintenant elle est tout expliquée.

Toutes ces confusions ne sont en somme que l'éternel brouillement de la notation idéaliste et de la nota-

tion réaliste, brouillement que M. Bergson a l'audace de reprocher à ses adversaires. On peut dire que *Matière et mémoire* est construit tout entier sur ce brouillement. La page que nous venons d'en citer en est un exemple entre mille. Que dites-vous, par exemple, de ces « images » extérieures qui modifient les « nerfs », qui propagent leur influence « dans le cerveau » ? Convenez que cela vaut le logement de l'âme dans la glande pinéale. Avisez-vous de transcrire toutes ces propositions dans une notation homogène — idéaliste ou réaliste — c'est-à-dire de parler d' « images extérieures modifiant l'*image* des nerfs » ou bien d' « *objets* extérieurs (vibrations extérieures) modifiant les nerfs », et vous verrez s'écrouler tout l'édifice (1). — Toutefois le chef-d'œuvre du genre est une phrase comme celle-ci (le parallélisme psycho-physiologique, *loc. cit.*, p. 899 :

> Je conçois bien, dans l'hypothèse idéaliste, que la modification cérébrale soit un *effet* de l'action des objets extérieurs, un mouvement reçu par l'organisme et qui va préparer des réactions appropriées : images parmi des images, images mouvantes comme toutes les images, les centres nerveux présentent des parties mobiles qui recueillent certains mouvements extérieurs et les prolongent en mouvements de réaction tantôt accomplis, tantôt commencés seulement...

Que dites-vous de ces « images » qui présentent des « parties mobiles » ?... Mais avez-vous vu le tour ? « Images parmi des images, » nous voilà en pur idéalisme ; on ajoute images *mouvantes*, et sur le mot « mouvant » on passe en réalisme... C'est Robert-Houdin au Portique.

(1) Un collègue de M. Bergson nous dit l'avoir invité à cette transcription de *Matière et mémoire* en une notation homogène, mais que M. Bergson s'y est toujours refusé.

NOTE C

D'UNE MÉPRISE SUR L'INTUITION BERGSONIENNE : QU'ELLE N'EST POINT L'INTELLIGENCE INTUITIVE (1)

Dans un récent article sur le Bergsonisme (2) M. Édouard Le Roy, voulant faire entendre ce que c'est que l'intuition bergsonienne, s'exprime ainsi :

Sur ce point si nécessaire, et qui est décisif, rappelez-vous une page célèbre de Sainte-Beuve définissant sa méthode : Entrer en son auteur, s'y installer, le produire sous ses aspects divers, le faire vivre, se mouvoir et parler comme il a dû faire, le suivre en son intérieur et dans ses mœurs domestiques aussi avant qu'on le peut... Au type vague, abstrait, général, se mêle et s'incorpore par degrés une réalité individuelle... on a trouvé l'homme. » ...Transposez cette page dans l'ordre métaphysique, voilà l'intuition, telle que la préconise M. Bergson.

M. Le Roy dit encore :

On n'atteint ainsi (par l'analyse conceptuelle) des choses que la surface, les contacts réciproques, les parties communes, les intersections mutuelles, mais non point l'unité organique ni l'essence intérieure. Le philosophe doit, non pas se tenir à distance des choses, mais pratiquer sur elles

(1) Résumé d'un article paru dans la *Revue du mois* (mai 1912).

(2) « Une philosophie nouvelle » (*Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1912). — Cet article est d'un grand prix pour l'anti-Bergsonisme; il pose nettement le Bergsonisme comme une « philosophie », avec une « méthode », avec des « doctrines », une « idée directrice », c'est-à-dire comme une chose *saisissable* ; il s'élève contre ceux qui veulent y voir un « poème », un « impressionnisme métaphysique »... Mieux vaudrait un sage ennemi.

une sorte d'auscultation intime, et surtout donner cet effort de sympathie par lequel on s'installe dans l'objet, on se mêle amicalement à lui, on s'accorde à son rythme original et, d'un mot, on le *vit*.

Ces textes sont précieux : ils mettent en forme une erreur capitale qu'on trouve au fond de presque tous les Bergsoniens, qui est de prendre l'intuition bergsonienne pour cette Intelligence particulière connue sous le nom d'Intelligence intuitive.

Depuis longtemps, en effet, la psychologie a distingué deux sortes d'Intelligences : l'une, dite *discursive*, qui connaît son objet par ses caractères extérieurs, dans ses propriétés générales; l'autre, dite *intuitive*, qui entre en contact direct avec son objet, le connaît dans sa nature intérieure et dans ses propriétés particulières. Voici de cette seconde Intelligence une description très complète :

Cette connaissance intuitive... ne comporte pas de division d'analyse : elle ne procède pas par moments distincts qui correspondraient chacun à une partie définie de la réalité : elle est une synthèse qui comprend tout être dans son indécomposable unité, car elle considère en lui non pas sa limite, sa négation, mais son essence positive, son affirmation intérieure. Par suite, elle n'est pas une science toute formelle, qui tourne autour des choses pour en décrire les propriétés générales, sans pénétrer dans l'intimité d'une essence spéciale ; elle est une science concrète qui saisit chaque être singulier dans la source même de sa réalité singulière, ce n'est pas une conception purement externe des choses; c'en est un sentiment, une jouissance (1). (L. Brunschvicg, *Spinoza*, p. 177.)

Il est clair que l'intuition bergsonienne que nous

(1) Un sentiment *de l'esprit*, bien entendu.

décrit M. Le Roy n'est pas autre chose que cette Intelligence intuitive.

L'intuition bergsonienne ainsi entendue n'aurait donc rien d'anti-intellectuel : il est évident que concevoir un objet, non plus dans ses « parties communes », mais dans sa personnalité, c'est toujours concevoir, c'est toujours rester dans le concept ; connaître une « essence *intérieure* », c'est toujours connaître une essence, c'est-à-dire une idée. L'Intelligence, parce qu'elle devient directe, pénétrante et sentante, n'en est pas moins Intelligence et ne devient pas pour cela un état affectif ou une action.

Et l'intuition bergsonienne ainsi entendue se trouverait être un mode de connaissance qu'ont précisément exalté les plus farouches rationalistes. « Les plus grandes vérités, dit Claude Bernard, ne sont au fond qu'un sentiment de l'esprit. » (*Int. à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 48.) On peut dire que l'*Imagination créatrice* de M. Ribot n'est qu'une longue ovation à ce mode de connaissance. Récemment, M. Émile Borel se plaisait à montrer que toutes les grandes découvertes mathématiques sont dues à l'Intelligence intuitive (1).

(1) « La logique et l'intuition en mathématiques » (*Revue de métaphysique et de morale*, mai 1907). Voir aussi la place capitale faite à l'Intelligence intuitive par M. E. Mach dans les découvertes de la mécanique (*loc. cit.*, pp. 18, 32, 126, 167). — M. Ribot a très bien indiqué le moment où l'Intuition devient malfaisante : c'est proprement quand elle tourne à la religion d'elle-même, à la croyance qu'elle se suffit, qu'elle est une fin et non un moyen. « Certes, ce serait une grossière erreur de prétendre que l'intuition et la divination n'ont pas joué un rôle capital dans les découvertes des savants; elles sont à l'origine de presque toutes et il y a un moment où la création scientifique et la création artistique coïncident dans leurs conditions psychologiques;

L'intuition bergsonienne, on l'a vu, n'est rien de pareil. Destinée à connaître spécialement des phénomènes *de la vie* et s'efforçant pour cela de « se mouler » sur ces phénomènes, elle repousse l'Intelligence sous toutes ses formes, *aussi bien en son mode intuitif qu'en son mode discursif* (parce qu'elle n'est qu'un produit *partiel* de la vie, parce qu'elle ne consiste qu'en *points de vue* sur la vie, parce qu'elle procède par *découpages* qui ne sauraient coïncider avec la mobilité) et elle devient *la vie elle-même*, par opposition à toute représentation, c'est-à-dire le mouvement organique, le Vouloir en tant qu'il prolonge ce mouvement organique, la Tendance, l'Instinct. On conviendra que l'acte par lequel le petit poulet brise sa coquille (on a vu que c'est pour M. Bergson l'idéal de l'intuition) ne ressemble pas précisément à l'acte par lequel l'esprit d'un Sainte-Beuve se représente un individu au lieu de se représenter un genre.

Dans la réponse qu'il nous fit (*Revue du mois*, 10 juin 1912), M. Le Roy se défend de méconnaître que l'intuition bergsonienne soit l'Instinct en invoquant le sien

mais nul savant digne de ce nom ne confond la vision d'une vérité avec la démonstration d'une vérité; il ne la tient pour scientifique que quand il a fourni ses preuves. Le mysticisme est la réintégration, dans la science, de l'amour du merveilleux et du désir illusoire d'agir sur la nature, sans recherches préalables, sans peine, sans travail. » (Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, pp. 378-379). On peut dire que cette malfaisance de l'Intuition commence quand l'Intuition prend conscience d'elle-même : et, de fait, on ne voit pas que les grands Intuitifs — ceux qui ont vraiment servi la science — aient prononcé : « Nous sommes des Intuitifs, nous autres ! »

texte suivant : « Autour de l'intelligence actuelle subsiste un halo d'instinct. Ce halo représente le reste de la nébulosité première aux dépens de laquelle s'est constituée l'intelligence comme un noyau de condensation brillante ; et c'est encore aujourd'hui l'atmosphère qui la fait vivre, c'est la frange de tact, de palpation subtile, de frôlement révélateur, de sympathie divinatoire, que nous voyons en jeu dans les phénomènes d'invention, comme aussi dans les actes de cette « attention à la vie », de ce « sens du réel » qui est l'âme du *bon sens*, si profondément distinct du *sens commun*. Eh bien ! La tâche propre du philosophe serait de résorber l'intelligence dans l'instinct, ou plutôt de réintégrer l'instinct dans l'intelligence, disons mieux : de reconquérir, du centre de l'intelligence, tout ce que celle-ci a dû sacrifier des ressources initiales. En cela consiste le retour au primitif, à l'immédiat, au réel, au vécu. En cela consiste l'intuition. » Nous ne voyons pas en quoi ce texte dit autre chose que ceux que nous avons cités : on y prononce bien le mot d' « instinct » (et aussi d' « acte » et de « retour au vécu »), mais sous ces mots on ne désigne rien d'autre qu'une forme particulièrement fine de l'Intelligence. Qu'est-ce en effet que cette « frange de tact, de palpation subtile, de frôlement révélateur,... que nous voyons en jeu dans les phénomènes d'invention et dans les actes d'attention à la vie », qu'est-ce que tout cela a à voir avec l'Instinct en tant qu'il est l'*acte vital* par opposition à toute *représentation* ?

Ayant ainsi protesté qu'il prend bien l'intuition bergsonienne pour l'Instinct, M. Le Roy, par une singulière logique, s'efforce de montrer que nous nous trompons en prenant cette intuition pour l'Instinct. Il cite cette réponse de M. Bergson à M. Borel, que nous

reproduisons à titre de document sur la netteté de M. Bergson : « Nulle part je n'ai prétendu qu'il fallût « remplacer l'intelligence par une chose différente » ou lui préférer l'instinct. J'ai simplement essayé de montrer que, lorsqu'on quitte le domaine des objets mathématiques et physiques pour entrer dans celui de la vie et de la conscience, on doit faire appel à un certain *sens de la vie* qui tranche sur l'entendement pur, et qui a son origine dans la même poussée vitale que l'instinct — quoique l'instinct proprement dit soit tout autre chose. »

Toutefois, il y a en effet une différence entre l'intuition bergsonienne et l'Instinct ; et comme M. Le Roy, consultant M. Bergson, n'arrive pas à la dire, nous allons la dire pour lui : l'intuition bergsonienne n'est pas tout à fait l'Instinct, elle est en vérité *ce que serait l'Instinct s'il pouvait penser et parler*, « si nous pouvions l'interroger et s'il pouvait répondre » (*Ev. créat.*, 179), elle est ce que serait l'Instinct « s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action » (*Id.*, *ibid.*), elle est l'Instinct « devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (*Id.*, 191), ce qui ne signifie pas du tout, comme veut le faire croire M. Le Roy, l'Instinct *étant devenu* désintéressé, conscient de lui-même, etc., mais (on le voit par les autres textes, *pris tous dans le même chapitre*) l'Instinct *s'il était devenu* désintéressé, etc... En un mot, l'intuition bergsonienne, c'est la chose — intellectuelle — que serait l'Instinct s'il n'était pas la chose parfaitement inintellectuelle (qui « s'extériorise en action », qui « ne s'intériorise pas en connaissance ») qu'on déclare qu'il est. Nous avouons que cette intellectualité-là, cette différence-là d'avec l'Instinct, nous osons n'en pas tenir compte.

NOTE D

ÉVOLUTIONNISME ET CONTINUITÉ

Cette idée que l'Évolutionnisme consisterait en une croyance à un changement *mathématiquement* continu, exclusif donc de toute nouveauté, de toute création, est une erreur très répandue. « La doctrine de l'évolution est en opposition avec les lois de l'esprit, dont les opérations sont discontinues, et avec les phénomènes de toute nature qui ne peuvent être que cela pour l'expérience, quand elle vise (cette doctrine) à ramener par ses explications les changements concrets des choses au cas abstrait de la continuité mathématique... En ajoutant l'illusion qui consiste à croire le fait d'un saut, comme tel, expliqué par la diminution de sa portée, on fait une opération de théorie analogue à celle du mathématicien dans la *méthode d'exhaustion*. » On est étonné de trouver chez un Renouvier (*Philosophie analytique de l'histoire*, IV, p. 343) une telle application à faire dire à ses adversaires ce qu'ils ne veulent point dire. Évolutionnisme, du moins dans l'esprit des grands représentants de cette doctrine, signifie opposition à l'hypothèse des « créations spéciales » (Spencer, *Principes de biologie*, 1, 403) et aussi à l'hypothèse des « modifications abruptes considérables » (1), à cette croyance que « des formes nouvelles seraient soudainement produites d'une manière inexplicable par les formes antérieures ». (Darwin, *De l'origine des espèces*, notes aux dernières éditions anglaises, CLXXXIII) : en d'autres

(1) Encore qu'elle les admette (mutations).

termes Évolutionnisme signifie, chez ces penseurs, croyance que les changements sont réductibles à une suite de changements *très petits* et plus facilement explicables (c'est-à-dire plus facilement réductibles en lois). Il est hors de doute, bien qu'ils ne l'aient point dit formellement et malgré les expressions de changements « insensibles » et autres abus de langage, que dans leur esprit ces changements *très petits* sont bien *finis* (que l'Évolution est donc « créatrice ») et n'ont rien à voir avec le changement *infinitésimal*, ou continuité *mathématique*, dont le concept précis, en tant qu'il s'oppose à celui de continuité *physique*, semble avoir été totalement inconnu du naturaliste Darwin et même de l'ingénieur Spencer, visiblement peu informé de mathématique métaphysique.

NOTE E

SUR CETTE CROYANCE QUE L'ANALYSE INFINITÉSIMALE POURSUIT LES PHÉNOMÈNES « DANS LEUR MOBILITÉ »

Dans son *Introduction à la métaphysique*, M. Bergson écrit :

La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même (l'inversion par laquelle l'esprit va de la réalité « figée » des phénomènes à leur réalité « mouvante » !). La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* le *se faisant*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la

continuité mobile du dessin des choses. Il est vrai qu'elle s'en tient au dessin, n'étant que la science des grandeurs. Il est vrai aussi qu'elle n'a pu aboutir à ses applications merveilleuses que par l'invention de certains symboles, et que si l'intuition dont nous venons de parler est à l'origine de l'invention, c'est le symbole seul qui intervient dans l'application... (1).

Ce passage témoigne des idées les plus radicalement fausses sur le sens de l'analyse infinitésimale, et a certainement infecté quantité d'esprits en raison du manque de défense où sont la plupart des gens contre toute affirmation sur de tels sujets et de la tendance préalable qu'ils ont à se figurer la mathématique comme une science diabolique et « capable de tout »... Hâtons-nous donc de dire que l'analyse infinitésimale n'a pas du tout pour effort de « substituer au *tout fait* le *se faisant* », ni de suivre la « génération » des grandeurs, ni de saisir le mouvement dans sa « tendance à changer », ni d'adopter aucune « continuité mobile ». L'analyse infinitésimale a pour effort de substituer à un *tout fait*, difficile à atteindre, un ensemble de petites parties aliquotes — d'*éléments* — de ce tout fait, plus faciles à atteindre, et dont la somme reconstituera la grandeur cherchée; puis de substituer à ces éléments qu'on ne saurait eux-mêmes connaître qu'approximativement, d'autres éléments exactement connaissables, eux, et qu'on admet pouvoir en ces petites dimensions confondre avec les premiers. Comme il est évident que cette confusion est d'autant moins illégitime que les quantités sur lesquelles elle porte sont plus petites, on est conduit à considérer pour chacun de ces éléments des *valeurs de plus en plus petites* : et finalement à

(1) *Loc. cit.*, p. 27.

chercher ce que devient la somme de ces éléments (somme qui constitue toujours la grandeur cherchée) quand chacun d'eux, par une suite de valeurs de plus en plus petites, *atteint la limite zéro* (moment pour lequel on démontre que la confusion des deux séries d'éléments est *rigoureusement* légitime)... On voit qu'en tout ceci on n'a considéré et on n'a cherché à connaître que du *tout fait* : les éléments de la grandeur à atteindre sont du *tout fait* ; les éléments qu'on leur substitue sont pareillement du *tout fait* ; leurs limites (zéro) et la somme de leurs limites (l'*Intégrale*) sont du *tout fait*, et enfin les valeurs de plus en plus petites qu'on leur fait prendre pour qu'ils atteignent cette limite sont aussi du *tout fait* : *des grandeurs finies en nombre infini n'en sont pas moins des grandeurs finies*... Maintenant il arrive *qu'au cours de l'opération et pour la commodité de la pensée* on considère cette « suite de valeurs de plus en plus petites » comme une *chose*, qui, elle alors, en tant que chose, est bien une chose mouvante, changeante, infinie, contradictoire... Mais il est clair que c'est là une pure fiction de l'esprit, un pur symbole (un *algorithme*) (1) et que jamais le mathématicien n'a cru à l'*existence* de cette chose ni à la possibilité de la « saisir » (2). Au surplus, sur la nature de l'infinitésimal et sur ce qu'il en faut penser, nous ne saurions mieux faire que de citer l'inventeur :

(1) Il est très amusant de voir que le symbole, que M. Bergson dénonce constamment comme l'éteignoir de l'idée de mouvance, est précisément ce qui la crée.

(2) C'est ce que constateront ceux qui connaissent un peu la théorie infinitésimale en remarquant qu'elle ne fait état de ces *choses variables* qu'en ce moment préliminaire où elle établit le droit qu'on a de substituer la limite de l'une à la limite de l'autre (c'est les deux fameux « théorèmes sur les infiniment petits »), et qu'ensuite elle n'en parle plus.

On s'embarrasse de même dans les séries des nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini ou infiniment petit, mais tout cela ne sont que des fictions. *Tout nombre est fini et assignable*, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que *des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur :* ou bien on entend par l'infiniment petit l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées (1).

A l'imitation des grandeurs *déjà formées, c'est-à-dire exactement le contraire du « se faisant »*.

Cette erreur sur l'infiniment petit est un excellent exemple du danger auquel on s'expose quand on arrête une théorie scientifique *dans le cours de son édification* et que l'on s'avise d'interpréter comme réalités les symboles *intermédiaires* qu'elle emploie. Sur le droit qu'a le savant de ne point rendre compte de ces symboles intermédiaires et de ne permettre une confrontation de sa théorie avec la réalité qu'*une fois que cette théorie est terminée*, voir les admirables pages de M. Pierre Duhem dans *l'Évolution de la Mécanique* (II, 2) et aussi dans *la Théorie physique, son objet, sa structure* (ch. VI, § 7).

Quant au mobile psychologique de M. Bergson dans cette volonté que la mathématique poursuive le « se faisant », il vaut qu'on le signale, parce qu'il est au fond de tout irrationaliste, du moins moderne. Le voici en deux mots :

(1) Leibniz, *Essais de théodicée*, discours préliminaire, n° 70.

1° Le rationaliste, quoi qu'il prétende, ne pense qu'à l'irrationel.

2° Disons que nos méthodes sont au fond celles de la science : elles seront plus respectées.

NOTE F

SUR LA « DISTINCTION PROFONDE » FAITE PAR M. BERGSON ENTRE LE MONDE MATÉRIEL ET LE MONDE VIVANT

Nous ne saurions trop insister sur cette « distinction profonde », qui met en pleine lumière la prestidigitation de M. Bergson. L'assertion précise de ce philosophe c'est que le phénomène matériel ne présente que des changements *spatiaux*, des changements *de position*, affectés par des éléments qui, eux, en tant que nature, ne changent pas (d'où la légitimité d'admettre ici des recommencements, lesquels ne sont dès lors que des *remises en place*), et que le changement *de nature* — incessante transformation — n'appartient qu'au phénomène vivant (d'où ici l'impossibilité de recommencements, puisque ici chaque état du phénomène est par rapport à l'état précédent *une véritable nouveauté*). Voici des textes :

On ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé ou ce qui est recomposable avec des éléments semblables à ceux du passé. Tel est le cas des faits astronomiques, physiques, chimiques, de tous ceux qui font partie d'un système où se juxtaposent simplement des éléments censés immuables, où il ne se produit que des changements de position, où il n'y a pas d'absurdité théorique à imaginer que les choses soient remises en place, où par conséquent

le même phénomène total ou du moins les mêmes phénomènes élémentaires peuvent se répéter. Mais d'une situation originale, qui communique quelque chose de son originalité à ses éléments, c'est-à-dire aux vues partielles qu'on prend sur elle, comment pourrait-on se la figurer donnée avant qu'elle se produise ? Tout ce qu'on peut dire est qu'elle s'explique, une fois produite, par les éléments que l'analyse y découvre. (*Évol. créat.*, p. 30.)

Et, à la page suivante, en note :

Nous accepterions volontiers cette seconde formule de M. Séailles (que la vie est création); mais faut-il entendre par création, comme le fait l'auteur, une *synthèse* d'éléments ? Là où les éléments préexistent, la synthèse qui s'en fera est virtuellement donnée, n'étant que l'un des arrangements possibles : cet arrangement, une intelligence surhumaine aurait pu l'apercevoir d'avance parmi tous les possibles qui l'entouraient. Nous estimons au contraire que, dans le domaine de la vie, les éléments n'ont pas d'existence réelle et séparée. Ce sont des vues multiples de l'esprit sur un processus indivisible. Et c'est pourquoi il y a contingence radicale dans le progrès, incommensurabilité entre ce qui précède et ce qui suit, enfin durée (1).

On reste confondu devant de telles déclarations. Où M. Bergson a-t-il vu que les faits astronomiques, physiques, chimiques, ne présentent que des changements *de position* ? Est-ce que les changements de *qualité* de la matière, ça n'existe pas ? Est-ce que M. Bergson ne nous dit pas lui-même que les éléments matériels sont seulement *censés* immuables ? Parce que la Science, pour mesurer ces changements de qualité, les fait correspondre à des changements spatiaux, est-ce que

(1) Admirez le « c'est pourquoi ». C'est le triomphe de la confusion signalée plus haut (p. 19, note) entre l'idée d'*indistinction* et l'idée de *création* ou *nouveauté* (ici « contingence »).

M. Bergson s'imagine qu'ils sont spatiaux? Parce que la Science ramène les changements de température, par exemple, aux changements de place d'une surface, mercurielle est-ce que M. Bergson s'imagine que les changements de température sont des changements de place ?... Pour ce qui est de ces « situations originales » que M. Bergson localise au monde vivant, est-ce que le monde matériel n'a pas aussi les siennes? Est-ce qu'on ne les explique pas, elles aussi, seulement « une fois produites »? Est-ce qu'on s'est jamais figuré la radioactivité, par exemple, « donnée avant qu'elle se produise »? Admirez cette continuelle volonté d'insinuer que le monde matériel, lui, n'a rien d'irrationnel, qu'ici l'homme peut tout comprendre, tout prévoir... Mais où l'on croit rêver, c'est devant cette phrase : « Nous estimons au contraire que, dans le domaine de la vie, les éléments n'ont pas d'existence réelle et séparée. » Ah ça ! est-ce qu'ils en ont une dans le domaine de la matière? Est-ce que le processus d'une transformation chimique n'est pas, lui aussi, « indivisible » ? Est-ce qu'il n'y a pas, là aussi, « incommensurabilité entre ce qui précède et ce qui suit »(1) ?... Mais le procédé éclate maintenant : on prend le système d'entités fixes que la science substitue *partout* à la réalité changeante : quand il s'agit du monde vivant on dénonce la substitution ; et quand il s'agit du monde matériel on feint de croire que le système coïncide avec la réalité. Il est clair qu'avec ce procédé le monde vivant et le monde matériel sont *profondément différents*.

(1) En admettant que « précédent » et « suivant » aient un sens quand il s'agit d'une réalité « indivisible ». Ces mystiques ne veulent jamais comprendre que leur position les condamne au silence.

NOTE G

SUR LA « TENDANCE » DE CETTE PHILOSOPHIE

Autant la philosophie de M. Bergson est inintelligible, autant la tendance qui l'inspire — sa *volonté philosophique* — est chose évidente. Cette volonté, c'est la haine profonde de l'*identité*, c'est l'horreur de cette idée qu'une chose soit *cette chose* si peu de temps que ce soit, et c'est la passion de la *mobilité*, plus exactement de la *contradiction*, de l'*indétermination*, de cette idée qu'une chose est *à la fois* cette chose et une autre chose (multiplicité dans l'unité) ; en particulier c'est la volonté que cette *contradiction* soit, non pas la *négation de l'identité*, mais un principe *positif*, « le » principe positif (1). Volonté essentiellement *asiatique* (cf. Gobineau, *les Religions de l'Asie centrale*, I) qui séduit toujours les sages occidentaux, en même temps qu'elle les effraye. Toutefois la passion de la contradiction ne consiste point ici, comme chez un Spinoza, à en faire un concept et à l'aimer d'esprit; le bouddhiste parisien est plus pratique : il entend *toucher* le contradictoire, en jouir matériellement ; par là ce n'est point d'un Spinoza qu'il relève parmi les fils de Sem, mais plutôt d'un Jamblique, autre « intuitionniste », dont le succès auprès des sadiques de son temps semble avoir dépassé encore celui de M. Bergson.

(1) Voir, en ce sens, dans l'*Évolution créatrice*, le chapitre sur l'« idée de désordre », où l'auteur veut que cette idée exprime une chose *positive*, et non pas le *contraire de l'ordre*.

TABLE

INTRODUCTION. 5

LE BUT : 7

1° du reproche fait aux rationalistes 9
2° d'une équivoque sur la « mobilité ». Est-ce la Continuité, ou est-ce la Force ? 13
3° du refus fait à l'Intelligence de connaître de la mobilité 19
4° de la prétention cognitive de cette philosophie 25

LA MÉTHODE : L'« INTUITION » 31

1re intuition 33
2e intuition 40
3e intuition 47
4e intuition 49

LES RÉSULTATS 69

1° Perception du moi dans sa mobilité ou perception de la « durée ». — La « liberté » bergsonienne. — Critique du déterminisme, par M. Bergson. Hétérogénéité du temps et de l'espace, etc.. 69
2° Signification de l'Évolution. 90

CONCLUSION 98

NOTES :

A) Idées et émotions philosophiques 105
B) Sur la critique du parallélisme psycho-physiologique par M. Bergson 110
C) d'une méprise sur l'intuition bergsonienne : qu'elle n'est point l'Intelligence intuitive . . 117
D) Évolutionnisme et Continuité 123
E) Sur cette croyance que l'analyse infinitésimale poursuit les phénomènes « dans leur mobilité » 124
F) Sur la « distinction profonde » faite par M. Bergson entre le monde matériel et le monde vivant 128
G) Sur la « tendance » de cette philosophie . . 131

ACHEVÉ D'IMPRIMER

le six juillet mil neuf cent douze

PAR

E. ARRAULT ET Cie

A TOURS

pour le

MERCVRE

DE

FRANCE

3216

CE B 2430
.B43B45 1912
C00 BENDA, JULIE BERGSONISM
ACC# 1375579

Les Reliures Ca
TEL.: (819) 686-2053
(MTL.) 861-7768

Bibliothèques
Université d'Ottawa
Echéance

Libraries
University of Ottawa
Date Due

16 DEC. 1996

DEC 03 1996

MAR 30 2002

APR 19 '83

NOV 19 1996

a39003 000971522b

B 2430 .B43B45 1912
BENDA, JULIEN.
BERGSONISME.